

Año 8,

Núm. 23

2003

DEYCRIT *Sur* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopaxis.html>

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

Jennifer J. Fuenmayor Carroz, investigadora de La Universidad del Zulia, Maracaibo, nos propone en su estudio: “Posiciones teóricas sobre la racionalidad en la ciencia económica: un enfoque transdisciplinar”, una importante discusión epistémica de los fundamentos positivistas de rentabilidad y ganancia de la racionalidad económica capitalista. Desarrolla su análisis a partir de varios pensadores enmarcados dentro del paradigma de la modernidad, la complejidad y la postura postmoderna. También critica, cómo y por qué los intercambios y consumo de mercancías se han convertido en sí mismos en los fines de la producción, sin mayor conciencia ética y moral sobre aquellas relaciones humanas en las que las condiciones de vida de los ciudadanos quedan afectadas negativamente por la economía de mercado. Propone una visión transdisciplinar que le proporcione a la economía una racionalidad reproductiva que esté comprometida y cumpla con los principios de la equidad, igualdad, justicia social y que, por consiguiente, transforme a la economía en una ciencia más humana e integrada a otras áreas del conocimiento.

Yamandú Acosta, de la Universidad de la República de Uruguay, en su artículo: “Utopía y política en América Latina: Entre el capitalismo utópico y el capitalismo nihilista”, trata la relación práctica entre la utopía positiva y el realismo político. El autor destaca y afirma la necesaria presencia del pensamiento utópico en el continente latinoamericano, como insurgencia política frente a los anti-utopismo ideologizantes del capitalismo escéptico y nihilista que pretende erradicar precisamente, el pensar “utópico” de la acción ciudadana en la medida que ésta democratiza la política como el lugar en el que lo social siempre es posibilidad y futuro para los cambios.

Ricardo da Costa, de la Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil, se vale de algunos de los frescos de A. Lorenzetti, para realizar una interpretación estética y artística de la representación del poder político de la Baja Edad Media. Con el título de “Um Espelho de Príncipes artístico e profano: a representação das virtudes do Bom Governo e os vícios do Mau Governo nos afrescos de Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348?)”, Da Costa, nos abre a una lectura política de la pintura como discurso o imagen de las circunstancias históricas de un país. En la Edad Media la “imagen” como “teatro del mundo” y sustituto de la palabra, tiene un rol pedagógico destacado para hacer públicos las virtudes o los vicios de los gobiernos y sus representantes. Valiéndose del recurso de la alegoría Lorenzetti, llega a “personificar” en diversas escenas lo que es un Buen gobierno (los elementos de jerarquías, prudencia, justicia, concordia, sapiencia, virtudes, soldados bien armados, espacios abiertos, etc), y lo que es un Mal gobierno (lo tiránico, diabólico, vicioso, soberbia, vanagloria, espacios cerrados, etc).

Gregorio Valera-Villegas, de la Universidad Central de Venezuela, en su artículo: “La natalidad como acontecimiento del rostro. Apuntes sobre pluralidad y diferencia”, parte de las ideas de H. Arendt y E. Levinas, para reflexionar en voz alta sobre la natalidad y la alteridad, desde su particular lectura del relato “Señal de los tiempos” de Joao Anzanello Carrascoza. En su interpretación, el autor traza un permanente contraste entre li-

bertad y represión, confianza y temor, ausencia y presencia, vacío y negación, mismidad y otredad, negación y afirmación, promesa y redención, misticismo y mesianismo, culpa y perdón, en cuanto valores duales y opuestos de la vida, pero inevitablemente necesarios para la construcción de la conciencia existencial y de la condición humana de los seres. Filosofía y política, se unen en esta lectura poética y literaria del relato que se interpreta.

Enrique Pérez Luna, de la Universidad de Oriente, en su artículo “La pedagogía que vendrá: más allá de la cultura escolar positivista”, plantea una práctica educativa orientada a la des-escolarización de los procesos de aprendizajes basados en la imitación, la repetición y la descontextualización del conocimiento. La idea de la educación como proceso intercultural y discursivo, la superación positivista del llamado método científico, la transformación cognitiva de las pedagogías de la enseñanza y las didácticas del aprendizaje, son cuestiones que se deben discutir en profundidad, si se desea una educación que efectivamente potencie la sensibilidad y la razonabilidad de los estudiantes para comprender e interpretar la realidad, a través de una episteme de mundo constructivista, dialéctica y holística.

Miguel Ángel Campos, de la Universidad del Zulia, Maracaibo, desarrolla en su ensayo “La tradición paralela (Una discusión de las formas públicas del conocimiento)”, una reflexión sobre la teoría del conocimiento de las principales corrientes filosóficas (idealismo y materialismo), en oposición al discurso de las representaciones literarias del romanticismo, el modernismo, la antropología, el pensamiento religioso, etc. Lo paralelo a la visibilidad objetivada de la realidad tan propia del pensamiento científico, es la invisibilidad de la subjetividad simbólica e imaginaria de la poesía y las artes como la otra forma de sentir el pensamiento y vivirlo como forma sublime de la sin razón (Baudelaire, Nietzsche). “Lo invisible equivale a admitir la precariedad de los sentidos”, expresa el autor. La superación del mito por la racionalidad experimental que se produce en Occidente, es consecuencia de esa ambición de poder del “homo faber” para dominar el mundo y su diversidad desde una racionalidad técnica que niega toda posible alteridad y procrea una urbe en la que quedan cercenadas todas las auténticas libertades a través del control mass-mediático y pragmático de la vida humana (política) y espiritual (religiosa), que da fin a nuestra naturaleza sensible.

Marcos Reigota, de la Universidade de Sorocaba, cierra esta edición de la revista. Analiza los significados de “A floresta e a escola em Milton Hatoum”, en sus dos principales novelas “Relato de um certo Oriente” y “Dois Irmãos”. Se relaciona el ambiente natural con el desarrollo cultural de los personajes, con la finalidad de poner en evidencia y recatar la relación de equilibrio de ambos eco-sistemas de vida, que son complementarios. La escuela es el medio para la socialización y el desarrollo de los excluidos, ésta preserva la vida y da un sentido y una identidad que nace del entorno natural en el que convivimos y del que las ciudades no deben prescindir y destruir. El paisaje es el primer protagonistas de ambas novelas, con la diversas especies de flora, etc., y la escuela no deja de ser el lugar donde se trazan los principales destinos de la vida.



Posiciones teóricas sobre la racionalidad en la ciencia económica: un enfoque transdisciplinar

Theoretical Positions on Rationality in Economic Sciences: A Transdisciplinary Focus

Jennifer J. FUENMAYOR CARROZ

*Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela*

RESUMEN

La racionalidad medio-fin ha predominado en toda la lógica de la teoría económica y en la mayoría de los supuestos de los modelos económicos, es por ello, que la economía como ciencia está cargada de una racionalidad altamente economicista, y determinista que privilegia a la racionalidad instrumental y está libre de valoraciones éticas o morales. El estudio aquí propuesto es documental y teórico y tiene como objetivo explorar las diferentes posiciones teóricas desde diferentes disciplinas, que van más allá de la mera racionalidad económica. Para ello se han seleccionado a autores tales como Rorty, Vattimo, Márquez-Fernández, Sen, Toboso, Martínez-Echevarría, Hinkelammert entre otros. Se plantea que dentro del paradigma posmoderno y adoptando una perspectiva transdisciplinaria se puede buscar una nueva racionalidad, diferente a la que ha predominado en la Ciencia Económica. La Economía debe pensar en un enfoque más humano, para ello se debe crear un espacio común de discusión en pro de una construcción histórica de la racionalidad que privilegie lo social, e incorpore valores como la equidad, la solidaridad y el bienestar social.

Palabras clave: Racionalidad, transdisciplinariedad, posmodernidad, paradigma, Economía.

RESUMEN

The means-ends rationality has predominated the logic of economic theory and the majority of the suppositions that underly economic models, and it is for this reason that economy as a science is charged with a highly economicist and determinist rationality that favors instrumental rationality and is totally exempt of ethical and moral values. The objective of this documentary and theoretical study is to explore distinct theoretical positions in various fields which go beyond mere economic rationality. For this purpose authors such as Rorty, Vattimo, Marquez-Fernandez, Sen, Toboso, Martinez-Echeverria, and Hinkelammert among others have been selected. The possibility of searching for a new rationality is proposed within the postmodern paradigm and a transdisciplinary perspective, one different from that which has predominated in economic sciences. Economics must search for a more human focus, and in relation to this focus create a common space for discussion in favor of a historical construction of rationality that favors what is social, and incorporates values such as equity, solidarity and social welfare.

Key words: Rationality, trans-disciplinarity, post-modernism, paradigm, economics.

INTRODUCCIÓN

La racionalización de la actividad económica, es decir la actividad lucrativa racional se va desarrollando en la medida en que se desarrollan las relaciones mercantiles y monetarias dentro del capitalismo. La obtención de un ingreso en dinero constituye en la economía capitalista una necesidad económica, independientemente de las tradiciones culturales de la sociedad, tal como lo expresara Lange¹ se trata de una necesidad que se traduce en una ley económica de las relaciones económicas monetario- mercantiles. Se introduce la actividad lucrativa como fin clave, la obtención de un ingreso en dinero se convierte en el eje central de la actividad económica de los hombres.

Dentro de esta lógica el autor en referencia destaca dos tipos de acciones racionales (no sin antes especificar que el concepto de racionalidad de la acción es aplicable a cualquier actividad, además de la económica): la racionalidad objetiva y la racionalidad metodológica, asimismo deja claro que el tipo de racionalidad de la actividad lucrativa es la metodológica ya que se constituye en una propiedad de la acción considerada como modo de comportamiento. Esta acción es la que se refiere a los conocimientos adquiridos por el sujeto que actúa, a diferencia del otro tipo de racionalidad la cual es sinónimo de eficiencia, cuando la elección de los medios se corresponde a la situación verdadera que existe objetivamente.

Sólo con el desarrollo del modo de producción capitalista se universalizan las relaciones mercantiles y monetarias, se transforma en mercancía incluso la propia fuerza de trabajo, y la actividad lucrativa se hace una necesidad económica universal. Todo el proceso de la producción y de la distribución se transforma en una actividad económica racional. Asimismo, el desarrollo de las relaciones mercantiles y monetarias, más específicamente, del modo de producción capitalista, al aislar y generalizar la actividad lucrativa otorgándole el carácter de una actividad racional basada en el razonamiento, introduce al mismo tiempo la mensurabilidad y la conmensurabilidad del fin y de los medios de esta actividad, enmarcándolos dentro del aspecto cuantitativo y los expresa en unidades homogéneas de medida, es decir, en unidades monetarias. El modo de producción capitalista, al transformar la fuerza de trabajo en mercancía y, por ello en elemento del costo expresado en unidades monetarias, logra la total conmensurabilidad, en el seno de la empresa capitalista, de los medios y del fin de la actividad económica, siendo el beneficio el fin único y universal, cuantitativamente mensurable, de la actividad de la empresa capitalista².

La cuantificación del fin de la actividad lucrativa provoca la tendencia a su maximización, es decir, a la realización del fin en el grado más elevado que sea posible en las condiciones dadas,

(...) la obtención del máximo beneficio en la empresa capitalista se realiza mediante la aplicación del principio de la racionalidad económica, que es el principio general de comportamiento racional, donde el fin y los medios están cuantificados. La aplicación de este principio consiste en utilizar los medios de forma óptima, excluyendo así el despilfarro. El comportamiento que se guía por este princi-

1 Lange, Oskar: *Economía Política*. Trad., de S Ruiz. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

2 *Ibid.*, pp. 143-145.

pio es de acuerdo a Marx, producto del desarrollo de las relaciones económicas. Asimismo, la racionalidad de la actividad de la empresa capitalista tiene estrictamente carácter económico-privado y no económico-social. En la actividad para el lucro no queda ningún espacio para los sentimientos, ni para los valores tradicionales no cuantificados en dinero, todo se reduce simplemente a la lógica del sistema capitalista, es decir a la necesidad de incrementar al máximo el beneficio³.

Este tipo de racionalidad economicista, determinista, es la que sigue predominando en la ciencia económica, sin embargo, no se inicia con Marx, sino en el siglo XVII (siglo Barroco Europeo) cuando Descartes escribe el *Discurso del Método* como su gran proyecto: un camino a seguir por la Ciencia donde la razón domina los pensamientos.

El método que propone Descartes es sinónimo de razonamiento, orden, lo cuantitativo (matemáticas y geometría), claridad, certeza, objetividad, la figura, el movimiento, distinción entre lo verdadero de lo falso, lo universal, la unidad, la perfección, el ego, precaución o cautela, la verdad, reglas, leyes, lógica, deducción, la demostración, lo mecánico, la técnica, lo simple, lo determinista, lo bello, lo bueno, elegir la mejor alternativa, Dios, el yo pensante, todo lo enumerado se constituyen en los conceptos claves del método cartesiano. Dentro de este método, Descartes expone como primer principio de la filosofía el “*cogito, ergo sum*” (“pienso, luego existo”). De acuerdo con Luis Arenas es en el seno del *pensamiento* donde Descartes halla este primer principio en el orden del conocimiento donde el *yo pensante* y Dios van a ser las instancias epistemológicas últimas⁴. El supuesto cartesiano de que la razón es la fundadora de la realidad, es lo que caracteriza a la modernidad. Con Descartes se inaugura una concepción y producción de la ciencia como técnica, es decir, una racionalidad objetivadora e instrumental⁵.

En el método cartesiano queda excluido el lenguaje, la retórica, la tradición y las costumbres, lo extraño, el azar, la dificultad, lo nuevo, la imaginación, el riesgo, el cambio, y el desorden. Es por ello que ha recibido grandes críticas, una de ella es la que le hiciera Nietzsche quien no encuentra por parte alguna la sensibilidad, la sin razón y la estética⁶. De acuerdo a Botero Uribe hay en Nietzsche una filosofía de la libertad, de la creación y de la autorresponsabilidad ética⁷.

En *Humano, demasiado Humano*, exclama Nietzsche: “Aun el hombre más razonable tiene necesidad de volver a la naturaleza, es decir, a su relación fundamental

3 *Ibid.*, pp. 147-155.

4 Descartes, René: *Discurso del Método. Para dirigir bien la Razón y buscar la Verdad en las Ciencias*. Introducción y notas de Luis Arenas, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1999. pp 9-135.

5 Márquez-Fernández, Álvaro: “Razón Postmoderna y Discurso Antrópico”. *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Vol.4. No.2. Sección documentos, 2000, pp. 269-277.

6 Cfr. Márquez-Fernández, Álvaro: “Imagen y estética del discurso postmoderno en tiempos de globalización”, *Revista de Estudios Universitarios*. Vol. 27, nº. 2, dezembro, Universidade de Sorocaba, Brasil, 2001. pp.127-140.

7 Botero Uribe, Darío: *La voluntad de Poder de Nietzsche*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Ecoe Ediciones, 2ª edición, Santa Fe de Bogotá, Colombia, 1995, p. 13.

ilógica con todas las cosas”. Esta concepción une a Nietzsche con Schopenhauer, como antecesor y con Freud, como sucesor (...) donde la razón ya no es soberana sino sirvienta de toda la fenomenología de la vida instintiva y también donde (...) el conocimiento lógico y racional no da cuenta más que de una dimensión de la actividad humana⁸.

Botero Uribe analizando una de las obras de Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, plantea que lo que busca Nietzsche es perfilar una razón ilimitada que reconozca los derechos de la vida que trabaje al lado de los instintos en descubrir la personalidad compleja del hombre, su papel en la cultura, de una manera universal⁹. Nietzsche descubre que la razón juega apenas un papel secundario en la vida del hombre y da a los instintos o pulsiones un papel básico en el desarrollo de la personalidad humana. Estos instintos o pulsiones son denominados por Nietzsche: “Voluntad de Poder”.

Heidegger describe que el fenómeno de la igual originalidad de los elementos integrantes ha sido frecuentemente descuidado en la ontología, como efecto de una desenfadada tendencia metódica a mostrar que todas y cada una de las cosas tienen su origen en un simple “primer principio”¹⁰, también critica el método riguroso seguido por Descartes. Heidegger critica la metafísica del pensamiento moderno, pues ha ocultado al “ser” y su verdad, al considerar más al “ente” que al “ser”, que nos lo ha presentado más como “apariencia” que como “presencia”. El auténtico ser ha quedado reducido por el “*cogito*” (*pensar*), y en cuanto tal sustraído de su existencia fenomenológica y devenir humano¹¹. Para ello incluye en su obra la originalidad, la pluralidad, las pasiones y el sentimiento, la hermenéutica, la novedad, la ambigüedad, el lenguaje, al ser con, la comprensión de otros, ser uno con otro, la multiplicidad. Heidegger, recupera para la filosofía la condición existencial del ente

(...) todo ello equivale a un distanciamiento de los supuestos racionales y lógicos de Descartes. Heidegger pone en crisis y quiebra el imperio del racionalismo moderno cartesiano, dando inicio a un “giro lingüístico”, donde el sujeto racional es un sujeto hablante que se orienta y construye su conciencia lingüística a través de los lenguajes y la contextualidad¹².

Los desarrollos de la física, como el de Max Planck en mecánica ondulatoria y el de Louis de Broglie en física atómica, llevaron a que la teoría económica introdujera en el análisis los conceptos de riesgo, incertidumbre y probabilidad. Entre los economistas que recibieron de manera directa esta influencia de la física se encuentra Keynes, que publicó en

8 *Ibid.*, pp. 24-25.

9 *Ibid.*, p.101.

10 Heidegger, Martín: *El Ser y el Tiempo*. Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica, 9ª reimpresión, México, 2000, p. 148.

11 Heidegger, Martín: “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*. Ed. del Serbal. Barcelona, España, 2001. p. 51 ss.

12 Márquez-Fernández, Álvaro: “Razón Postmoderna y Discurso Antrópico”. Art. Cit. p. 272 ss.

1921 el *Tratado sobre la Probabilidad*¹³ y, posteriormente, en su *Teoría General de la Ocupación, el Interés y el Dinero*, introdujo en el capítulo 12 “El estado de las expectativas a largo plazo”, donde incorpora la teoría de las expectativas, la que considera en las decisiones económicas, los problemas de la incertidumbre y del riesgo.

En el capítulo referido anteriormente Keynes señala que

(...) en tiempos anormales particularmente cuando la hipótesis de una continuación indefinida del estado actual de los negocios es menos probable que de ordinario, aun cuando no existan motivos expresos para anticipar un cambio definido, el mercado estará sujeto a oleadas de sentimientos optimistas o pesimistas, que son irrazonables y sin embargo legítimos, en cierto sentido, cuando no hay bases sólidas para un cálculo razonable¹⁴.

Asimismo, más adelante Keynes argumenta que las decisiones humanas que afectan el futuro, ya sean personales, políticas o económicas no pueden depender de la expectativa matemática estricta, desde el momento que las bases para realizar semejante cálculo no existen; y que es nuestra inclinación natural a la actividad la que hace girar las ruedas escogiendo nuestro ser racional entre las diversas alternativas lo mejor que puede, calculando cuando hay oportunidad, pero con frecuencia hallando el motivo en el capricho, el sentimentalismo o el azar¹⁵.

Habermas plantea que necesitamos de una teoría de la acción comunicativa si queremos abordar hoy de forma adecuada la problemática de la racionalización social. La racionalidad referida a la práctica comunicativa abarca de acuerdo a este autor, un espectro más amplio porque da la posibilidad de generar consenso a través del habla argumentativa de los diversos participantes los cuales superan la subjetividad inicial de sus puntos de vista mediante la racionalidad comunicativa. Aquí se parte de una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y acción que comparten un contexto común (*mundo de la vida*), en donde hay diversas interpretaciones, un saber de fondo compartido intersubjetivamente por esa comunidad. No obstante, Habermas plantea que esta racionalidad comunicativa se puede articular con la racionalidad instrumental, ya que la racionalidad se pone de manifiesto porque el acuerdo alcanzado comunicativamente se apoya en la razón, por la vía de la argumentación. Es por ello que señala en su obra que las acciones comunicativas requieren siempre una interpretación racional¹⁶. No obstante, Habermas reconstruye la categoría husserliana de *mundo de la vida*, la cual concibe integrada por cultura, sociedad y personalidad¹⁷.

13 Rodríguez Salazar, Oscar: “Economía Institucional, Corriente Principal y Heterodoxia”. En *Economía Institucional*. Revista de la Facultad de Economía. N° 4, primer semestre, Universidad Externado de Colombia, 2001, pp. 55-56.

14 Keynes, J. M.: *Teoría General de la Ocupación, el Interés y el Dinero*. Trad., Eduardo Hornedo. Fondo de Cultura Económica, 6ª reimpresión, México, 1981, p.141.

15 *Ibid.*, p.148.

16 Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa I*. Trad., Manuel Jiménez Redondo, Taurus Ediciones, Madrid, 1988, pp. 9-196.

17 Botero Uribe, Darío: *Op. Cit.*, p. 133.

H. Simon (1916-), en sus libros *Administrative Behaviour* (1947) y *Models of Man: Social and Rational* (1957), señaló que la falta de información y conocimiento completo altera el comportamiento económico de los individuos, y que el proceso de elección entre alternativas económicas tiene motivaciones más complejas que las meramente económicas. Simon descubrió, además, la importante noción de “racionalidad limitada”, (concepto trabajado posteriormente por North) de acuerdo con la cual las elecciones racionales y maximizadoras de los individuos son restringidas o limitadas por las instituciones y los valores existentes, así como por sus limitadas capacidades de conocimiento, información y cálculo. Este argumento se constituyó en una dura crítica que desafió los pilares conductistas del modelo de elección racional neoclásico¹⁸.

Douglas North uno de los máximos exponentes del neoinstitucionalismo económico reconoce que la economía neoclásica provee de instrumentos de análisis poderosos a otros enfoques económicos, pero también señala que los enfoques convencionales han dejado de lado el importante papel que desempeñan las instituciones, y los temas relacionadas con ellas, en la operación de la economía. Es por ello, que el supuesto de la conducta económica que asume a los individuos como egoístas y maximizadores se puede mantener siempre y cuando se incorpore el papel de las restricciones institucionales y organizacionales en las elecciones económicas de los individuos¹⁹. El neoinstitucionalismo acepta otras modalidades adicionales de racionalidad; básicamente, la racionalidad es limitada, ya que está sujeta a restricciones institucionales, a la competencia, a los problemas de información, en donde predomina la racionalidad procesal frente a la racionalidad instrumental en donde los individuos se atienen a ciertos procedimientos o reglas cuando persiguen la maximización. Para North en la relación entre individuos existen incertidumbres producto de la información incompleta sobre la conducta de otros individuos²⁰. North señala que los mercados son imperfectos, la información incompleta y los costos de transacción elevados, todo lo cual ocasiona una situación de relativa incertidumbre para el ejercicio del cálculo racional. En estas circunstancias, los actores recurren a ideologías, teorías y modelos determinados históricamente para tratar de interpretar la realidad. Así pues, lo que al final tenemos son actores racionales atrapados en circunstancias definidas históricamente, con construcciones mentales subjetivas, quienes al actuar modifican de manera paulatina su contexto institucional²¹.

La versión económica del nuevo institucionalismo de acuerdo a Vergara²² asume la existencia de elementos culturales en la conformación del marco institucional, no obstante, refiere el autor, rechaza que el comportamiento de individuos y organizaciones esté totalmente determinado por la cultura, esto es así, ya que entre las restricciones que el contexto

18 Ayala Espino, José: *Instituciones y Economía. Una introducción al neoinstitucionalismo económico*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 35.

19 *Ibidem*.

20 Romero, Jorge Javier: “Estudio Introductorio. Los nuevos institucionalismos: sus diferencias, sus cercanías”. En Powell y Dimaggio (compiladores). *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional* Trad., Roberto Reyes Mazzoni. Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 12.

21 Vergara, Rodolfo: “El redescubrimiento de las instituciones: De la teoría organizacional a la ciencia política. Estudio introductorio”. En March y Olsen. *El Redescubrimiento de las Instituciones. La base organizativa de la política*. Trad., de Santana. Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 21.

22 *Ibid.*, p. 35.

histórico y cultural impone sobre los actores, éstos realizan cálculos racionales sobre acciones, consecuencias y posibles beneficios.

La emergencia de la postmodernidad viene a ser la emergencia, el resultado de la crisis de la propia racionalidad moderna, desviada por el afán de poder²³. La postmodernidad no es un periodo histórico ni una tendencia (cultural o política) con características bien definidas. Se entiende como el tiempo y espacio privado-colectivo, dentro del tiempo y espacio más amplio de la modernidad, delimitada por los que tienen problemas o dudas con la modernidad, por aquellos que quieren someterla a prueba, y por aquellos que hacen un inventario de los logros de la modernidad, así como de sus dilemas no resueltos. Los que han elegido vivir en la postmodernidad viven entre modernos y premodernos ya que la misma base de la postmodernidad consiste en contemplar el mundo como una pluralidad de espacios y temporalidades heterogéneos. Así, “la postmodernidad se define dentro de esta pluralidad (...) los que viven en el presente como postmodernos es que viven en el presente pero al mismo tiempo, tanto temporal como espacialmente, están después”²⁴.

Botero Uribe, considera que

La postmodernidad no representa revolución, ruptura, escisión; es tan sólo otro estar de vuelta al camino, de lo mismo, en lo mismo, por lo mismo, y sin lo cual lo mismo no podría repetirse a sí mismo en su infinitud, (...) aquí el individuo goza de plena libertad y de una posibilidad instrumental de elección ilimitada, nada debe ser normado ni prohibido, todo debe ser y estar liberalizado por su propio movimiento de desorden y caos, (...) la postmodernidad debe ser vista como una actitud del espíritu en el contexto de crisis²⁵. Y debe insistir de una manera más enfática en la plenitud humana²⁶.

Algunos autores han indicado que lo que está ocurriendo hoy en día es la transición a una nueva sociedad que ya no se basará principalmente en la industrialización, para ello se afirma que la nueva fase de desarrollo se deslinda completamente de la Era industrial. Este nuevo orden social es denominado *sociedad de la información* o *sociedad del conocimiento*. No obstante el término que es utilizado mayormente es el de *sociedad postindustrial* (Bell y Touraine), donde la información viene a sustituir a la fábrica convirtiéndose en la base principal del sistema productivo. Dentro de esta perspectiva Guiddens²⁷ señala que algunos autores han afirmado que las transformaciones que se están produciendo en estos momentos son mucho más profundas de lo que supone señalar el fin de la Era industrial. Lo

23 Márquez-Fernández, Álvaro: “Modernidad y Postmodernidad. Entre el Humanismo Histórico y la Razón Escéptica”. *Agora*. Año 9 N° 11 (junio). CRHIES-ULA, Trujillo, 2003. Véase también de este autor: “La crisis de la modernidad y la razón pedagógica”, *Frónesis*. N° 2. Instituto de Filosofía del Derecho Dr. J.M. Delgado Ocando, Universidad del Zulia, Maracaibo, 1995.

24 Héller, Agnes y Fehér Ferenc: *Políticas de la Postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Trad., Montserrat Gurgui, Ediciones Península, Barcelona, 1998, p. 149.

25 Márquez-Fernández, Álvaro: “Modernidad y Postmodernidad. Entre el Humanismo Histórico y la Razón Escéptica”. Art. Cit.

26 Botero Uribe, Darío: *Op. Cit.*, p. 147.

27 Giddens, Anthony: *Sociología*. Trad., Teresa Alberó y otros. 3ª edición revisada. Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 663.

que se está produciendo de acuerdo a este autor, es un movimiento que va más allá de la modernidad, es decir, de las actitudes y formas de vida está llegando una era postmoderna o ha llegado ya, donde el mundo es muy plural y diverso.

Lo importante es ver que la realidad de hoy es mucho más compleja debido a los grandes y acelerados cambios estructurales que en el orden social, económico y cultural se han venido desarrollando a lo largo de los últimos años en nuestra sociedad. De acuerdo a Goma²⁸ se ha dado un incremento de la complejidad en el orden social, económico y cultural. Como ejemplo en el orden social se tiene que se ha producido una explosión de la diversidad y de la heterogeneidad en el terreno étnico cultural, en el terreno de las estructuras familiares y de las relaciones de género donde se tejen nuevas complejidades sociales. Junto a todo esto también no podemos dejar de mencionar los derechos de cuarta generación, nuevos derechos civiles, derechos de reconocimiento de las identidades colectivas y culturales de todo tipo de minoría y derechos en el terreno ambiental y ecológico. Es por ello que hoy en día hablamos de cambio, de transformación, de riesgo y de incertidumbre donde no predominan las certezas en el tratamiento de los problemas sociales y económicos por lo que los modelos cargados de supuestos racionales dejan de tener sentido, lo que nos obliga a avanzar hacia otros escenarios en donde exista la negociación, la libertad y el aprendizaje social.

Amartya Sen quien obtuvo en 1998 el Premio Nobel de Economía, explica que la disciplina de la economía ha tendido a dejar de centrar la atención en el valor de las libertades y a fijarse en el de las utilidades, la renta y la riqueza²⁹. Algunas cuestiones potencialmente trascendentales como la libertad individual, el reconocimiento o la violación de derechos reconocidos, que son aspectos de la calidad de vida que no se reflejan de manera suficiente en las estadísticas del placer, pueden modificar directamente una evaluación normativa en esta estructura utilitarista³⁰. No obstante, este autor desarrolla todas sus reflexiones bajo el enfoque racionalista. Para Sen el aprendizaje basado en la experiencia es un gran aliado del reformador racionalista. Asimismo este autor maneja la tesis de que la idea de utilizar la razón para identificar y promover las sociedades mejores y más aceptables ha sido una poderosa fuerza impulsora de los pueblos en el pasado y continúa siéndolo hoy. Para ello, de acuerdo a Sen, es necesario un buen método de evaluación e instituciones que promuevan nuestros objetivos y nuestros compromisos valorativos, así como unas normas de conducta y un razonamiento que nos permitan lograr lo que tratamos de lograr³¹. Por lo que se puede apreciar, para este autor el razonamiento es fundamental para aumentar las libertades y lograr el desarrollo. Podemos evidenciar entonces que el método racionalista de Descartes todavía predomina en la economía como ciencia, además de extrapolar la utilización de este método en la solución de todos los problemas.

Otro planteamiento es el de Edgar Morin, quien parte con la idea de que la razón no está dada *a priori*, no corre sobre rieles y puede asimismo autodestruirse mediante los pro-

28 Gomá, Ricard: "La nueva Política: Del Estado a las Redes". *Revista Venezolana de Gerencia*, año 6. No. 13. Universidad del Zulia, 2001, pp. 159-168.

29 Amartya Sen: *Desarrollo y Libertad*. Trad., Esther Rabasco y Luis Toharia. Editorial Planeta, Barcelona, España, 2000, p. 45.

30 *Ibid.*, p. 79.

31 *Ibid.*, p. 300.

cesos internos que constituyen la racionalización. Para Morin la razón se define según sea el tipo de diálogo que mantiene con el mundo exterior que le opone resistencia; finalmente, la verdadera racionalidad reconoce a la irracionalidad y dialoga con lo irracionable³².

Todo lo anterior se enmarca dentro de la complejidad como principio regulador donde el desorden se vuelve libertad, dentro de la realidad cambiante en que vivimos. El pensamiento complejo de acuerdo a Morin, no rechaza la claridad, el orden y el determinismo, pero los sabe insuficientes³³.

La economía de las prácticas económicas encuentra su principio no en las decisiones de la voluntad y la conciencia racionales o en determinantes mecánicos salidos de poderes exteriores, sino en disposiciones adquiridas a través del aprendizaje asociadas a una larga confrontación con las regularidades del campo, estas conductas se pueden considerar razonables en vez de racionales³⁴. La realidad en la que vivimos es compleja y por lo tanto es multidimensional, es por ello que no podemos estudiar al hombre solo desde la ciencia económica, sino también desde la historia, la filosofía, la antropología, la psicología, la sociología y otras ciencias sociales, sin desligarnos de la biología, la física, la medicina entre otras. Esto es así ya que el hombre además de ser un ser evidentemente biológico, en palabras de Morin, es un ser cultural, meta-biológico que vive en un universo de lenguaje, de ideas y de conciencia. Es por ello que adoptamos aquí una *perspectiva transdisciplinaria*, donde no podemos estudiar los fenómenos desde una sola disciplina, tenemos la necesidad de trasladarnos a otras esferas del conocimiento y romper barreras que son propias de la ciencia moderna. Se trata entonces, siguiendo a Morin, de desarrollar una teoría, una lógica, una epistemología de la complejidad, buscando así la unidad del hombre en un contexto complejo, dinámico y cambiante. Aquí la creatividad y la innovación juegan un rol fundamental.

Quizás los economistas que se han aproximado más a este tipo de estudio transdisciplinar son los premios nobel Robert Fogel y Douglass North, quienes han utilizado en sus investigaciones los métodos estadísticos mediante la llamada cliometría, contribuyendo así a aproximar la historia, lo narrativo, a lo cuantitativo, utilizando datos para contrastar hipótesis sobre fenómenos históricos, esta preocupación por la integración de la economía, la sociología, la estadística y la historia, es decir, por lo interdisciplinar, constituye una aproximación a la complejidad³⁵. No obstante, esta integración tiene que ser mucho más completa y no puede dejar de lado a la filosofía.

Botero Uribe afirma que el hombre es razón, sensibilidad e imaginación³⁶. Para este autor, la razón juega un papel importante en el conocimiento y en la acción, pero no es capaz de descifrar la pluridimensionalidad humana. Es por ello que Botero Uribe propone en

32 Morin, Edgar: *Introducción al Pensamiento Complejo*. Trad., Marcelo Pakman. Ed. Gedisa, Barcelona, España, 1998, p. 162.

33 *Ibid.*, p. 117.

34 Bourdieu, Pierre: "Les structures sociales de l'économie", París, Seuil, cit., por Rodríguez Salazar, Oscar: "Economía Institucional, Corriente Principal y Heterodoxia". En *Economía Institucional*. Revista de la Facultad de Economía. N° 4, primer semestre, Universidad Externado de Colombia, 2001, p. 67.

35 Nieto de Alba, Ubaldo: *Historia del tiempo en Economía. Predicción, caos y complejidad*. Mc Graw Hill. Madrid, España, 1998, p. 271.

36 Botero Uribe, Darío: *Op. Cit.*

su investigación reconocer al lado del mundo racional, un mundo no racional, compuesto precisamente por sensibilidad e imaginación, un campo a juicio del autor que no es estrictamente racional ni irracional que incluya la naturaleza, lo empírico, el mito, el arte, las pulsiones, la personalidad humana, la pintura y la música.

“La disolución-desilusión de la unidad de la razón es hoy, desde todo punto de vista, una realidad fehaciente. El proyecto cientificista de Descartes, ha perdido legitimidad epistemológica. No sólo la racionalidad empirista y mecánica es incierta en las ciencias naturales sino también en las humanas...”³⁷. Por lo que apreciamos el derrumbe del imperio de la razón, su insostenibilidad ante una realidad compleja.

Autores como Zemelman plantean que el desarrollo del conocimiento científico no se puede confundir con el desarrollo de la capacidad crítica, es por ello que la lucha por el conocimiento pasa por la necesidad de lograr una transformación del propio concepto de razón, porque de lo contrario se pudiera convertir en un freno para su propio desarrollo. Esta constante búsqueda de acuerdo a este autor nos lleva a pensar en la libertad de la razón³⁸.

En relación con lo anterior Márquez-Fernández también se pronuncia al respecto. Para este autor, la razón escéptica de la postmodernidad quiere romper con el racionalismo cartesiano de la modernidad, para ello, desarrolla un discurso simbólico y representativo de sospechosa polisemia: reafirma la diferencia, proclama el derecho de existencia del otro, insiste en la superación de todo binarismo, de bueno y malo³⁹. “Ahora el individuo goza de plena libertad y de una posibilidad instrumental de elección ilimitada”⁴⁰.

Liberada la razón se da la necesidad de darle un especial interés al lenguaje, al “giro lingüístico”⁴¹, en donde “el sujeto racional es un sujeto hablante que se orienta y construye su conciencia lingüística a través de los lenguajes y la contextualidad”⁴².

Para Nietzsche el orden lógico de lo real es el resultado de la acción ordenadora del lenguaje, el pensamiento no tiene leyes lógicas (racionalismo), sino categorías lingüísticas, leyes del significante, al variar éstas de una lengua a otra, el mundo varía y se recomponen sus realidades significantes⁴³.

Siguiendo el planteamiento de Márquez-Fernández lo que se propone desde la perspectiva del discurso antrópico postmoderno es abrirse hacia lo hermenéutico de la racional-

37 Márquez-Fernández, Álvaro: “Razón postmoderna y discurso antrópico”. Art. Cit., p. 274.

38 Zemelman, Hugo: *Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría. I. Dialéctica y apropiación del presente*. Editorial Anthropos, El colegio de México, Barcelona, España, 1992, p. 79.

39 Márquez-Fernández, Álvaro: “Modernidad y Postmodernidad. Entre el Humanismo Histórico y la Razón Escéptica”. Art. Cit., p. 5.

40 *Ibid.*, p. 6.

41 “El giro lingüístico hace referencia a un cambio de perspectiva en el modo de abordar los problemas filosóficos, que cada vez más son considerados como problemas de lenguaje”. Cfr. Rivera, Silvia: “Ernesto Laclau: Una nueva lógica de las relaciones sociales”. En *La Posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*. Esther Díaz (editora). Editorial Biblos, Argentina, 2000, p. 331.

42 Márquez-Fernández, Álvaro: “Razón postmoderna y discurso antrópico”. Art. Cit., p. 272.

43 *Ibid.*, p. 273.

lidad moderna, liberando a la razón y abrirse así al mundo desde lo otro, desde la exterioridad múltiple y diversa⁴⁴.

Partir del reconocimiento del carácter interpretativo y —por ende— histórico de la racionalidad no soluciona totalmente las cosas, aunque de acuerdo a Pardo⁴⁵ ya es un paso. Asimismo, afirma este autor, que este paso es el que intenta dar Nietzsche, quien desde el siglo XIX predijo la época de crisis para las certidumbres modernas, así como también da el primer paso en el proceso de redescubrimiento de la historicidad y de ampliar la idea de razón, tema de discusión de nuestros días⁴⁶.

El siglo XX (y ahora XXI)

es en su conjunto, particularmente problemático. Está atravesando por rupturas históricas y controversias epistemológicas. Son transformaciones que sacuden los marcos sociales y mentales de referencia, produciendo obsolescencias, exigiendo reformulaciones y abriendo nuevos horizontes para el pensamiento de unos y otros, en todo el mundo (...) cuando se multiplican las controversias, no sólo de interrogantes sino también de perspectivas inesperadas e innovadoras, muchos son llevados a inclinarse sobre las implicaciones histórico-sociales y civilizatorias del lenguaje. Se trata de reflexionar sobre los secretos de la lengua y el dialecto, el signo, el símbolo y el emblema, la metáfora y el concepto, el texto y el contexto, la mimesis, de la narrativa y la metanarrativa, la traducción y la transculturación, la lengua nacional y la lengua global. Una vez más se plantea el desafío de reflexionar sobre las condiciones y las posibilidades del contrapunto entre lenguaje y sociedad⁴⁷.

DIFERENTES PROPUESTAS EN TORNO A LA RACIONALIDAD: BUSCANDO LA TRANSDISCIPLINARIEDAD DENTRO DEL PARADIGMA POSTMODERNO

Se requiere superar en la economía el planteamiento que sostiene una sola metodología para comprender la racionalidad del fenómeno económico, es necesario dejar claro de que no existe una sola vía para abordar dicho fenómeno. El núcleo del problema es la necesidad de superar el concepto de racionalidad instrumental, de raíz cartesiana, para dar entrada a otras dimensiones de la acción humana⁴⁸. Es por ello que a continuación se presentarán propuestas desde diferentes disciplinas no sólo desde la ciencia social, sino también desde la matemática, no obstante se observarán diferencias al abordar el tema de la racionalidad. Unas de las propuestas se acercarán a la racionalidad instrumental, mientras que

44 *Ibid.*, p. 276.

45 Pardo, Rubén: "Verdad e Historicidad. El Conocimiento Científico y sus Fracturas". En *La Posciencia*. Ed. Cit., p. 62.

46 *Ibidem*.

47 Ianni, Octavio: *Enigmas de la modernidad-mundo*. Trad. Claudio Tavares Mastrángelo. Editorial Siglo Veintiuno, México, 2000, pp. 171-172.

48 Martínez-Echevarría y Ortega, Miguel: "Contra la Unicidad del Método". *Revista Anthropos*. N° 188. *Huellas del Conocimiento*. Socioeconomía. Anthropos editorial, Nariño, Barcelona 2000, p. 66.

otras se alejarán de ésta. Asimismo, lo anterior entra en el debate modernidad y postmodernidad y nos sitúa en el paradigma posmoderno.

De acuerdo a Márquez-Fernández, la postmodernidad más que una nueva fase de la historia, debe ser vista como una actitud del espíritu en el contexto de crisis, de la crisis de la racionalidad moderna, carente de fundamentación ética y moral. La postmodernidad no significa revolución o ruptura, es, siguiendo a Márquez-Fernández, otro estar de vuelta al camino, ésta es vista como la continuidad de la modernidad o como un espacio crítico dentro de la misma, pero aquí el individuo goza de plena libertad y de una posibilidad instrumental de elección ilimitada⁴⁹. Finalmente, dentro de este contexto “quizás debiéramos entender, no definir, a la *razón postmoderna*, como un proceso relativista de síntesis epistémica donde la negación a cualquier modelo conceptual y determinista es su principal “*a priori*”, lo que vendría a favorecer otras formas de discusión sobre las racionalizaciones de la realidad”⁵⁰.

LA PROPUESTA SOCIO-ECONÓMICA DE MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA Y FERNANDO TOBOSO

Para Martínez-Echevarría⁵¹, la metodología de investigación más adecuada para la economía, sería aquella que entendiéase la economía primariamente como un proceso de continuo aprendizaje y realización de los agentes, es decir, un proceso de continua negociación y de búsqueda de coordinación, y no como una simple ratificación de algunos pre-existentes estados finales que hay que alcanzar y a los que se tiende inevitablemente con independencia de la intención de los agentes. Es decir, la racionalidad económica es algo que social y culturalmente está en continua redefinición. En este sentido, cabe decir que la historia, la antropología, y la economía, serían diferentes enfoques de un mismo tema. La economía podría ser entendida como la prosecución mediante medios materiales de cómo una comunidad construye y descubre sus valores. En este sentido, no tiende a la realización de un orden dado *a priori*, sino que el orden es siempre mejorable, y se está siempre descubriendo a sí mismo, a través de las acciones de los mismos interesados. Desde este punto de vista los agentes económicos son definidos por una racionalidad más amplia que incluye hábitos, costumbres e instintos, la materialización de las relaciones que les condiciona y repercute sobre ellos. Es decir, no hay una sola o única lógica de elección, sino que en cada momento hace falta una comunidad de conocimiento que acuerde la jerarquía de las múltiples dimensiones de la lógica de la producción económica. Las leyes no vienen impuestas por la naturaleza, sino que son el resultado de las acciones humanas que se generan y constituyen una comunidad de pensamiento y acción. Es la acción colectiva la que, a través de su control, libera y posibilita la acción individual. Esto no implica unicidad de la acción colectiva. Es todo lo contrario. El pluralismo de interpretaciones de una misma acción colectiva, como puede ser el beneficio o el crecimiento, es esencial para la viabili-

49 Márquez-Fernández, Álvaro: “Modernidad y Postmodernidad. Entre el Humanismo Histórico y la Razón Escéptica”. Art. Cit., pp. 4-7.

50 Márquez-Fernández, Álvaro: Presentación del seminario doctoral “La postmodernidad o las incertidumbres de la razón moderna”. Doctorado en Ciencias Sociales. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela, 2001.

51 Doctor en Ciencias Físicas. Profesor de la Universidad de Navarra. Miembro de la Real Academia de Ciencias Económicas y Financieras. Miembro fundador de la *European Economic Association*.

dad de la misma acción humana, tanto en su dimensión colectiva, como individual. Todo esto obliga a reconocer que la economía es una actividad que implica una semiótica del comercio, la producción, y el consumo, y que busca explicar cómo los agentes interpretan el significado de las transacciones. Se va produciendo un desplazamiento que lleve a colocar a la interacción como unidad de análisis en lugar del cerrado individuo utilitarista. Sabiendo que en cualquier caso la interacción es un proceso complejo y problemático en el que el agente contribuye a construir su propia subjetividad. La pluralidad y diversidad de las acciones sobre los procesos históricos del desarrollo económico, ponen en evidencia las posibles transformaciones que se pueden generar al interior de un universo particular de conocimientos en el que priva una visión racionalista de la realidad excesivamente objetivadora. Hay manifestos intentos de superar la visión del empirismo racionalista que ha dominado el paradigma de la modernidad⁵².

Otro autor considerado desde el campo de la socioeconomía es Toboso⁵³, quien argumenta lo siguiente: “las aportaciones de la Economía Institucional⁵⁴ constituyen efectivamente una modalidad de análisis socioeconómico que presenta enormes coincidencias con el enfoque adoptado para la elaboración de otras modalidades de análisis socio-económico como el que representan, por ejemplo, las obras del nuevo premio Nobel de Economía 1998 Amartya Sen”⁵⁵. Siguiendo el planteamiento de Toboso, los análisis del Neoinstitucionalismo Económico, o la Nueva Economía Institucional como prefiere calificarla, no son contrarios al análisis de la Escuela Institucional ya que no representan un análisis socio-económico diferente, sino que se trata de “obras surgidas de un enfoque de análisis neoclásico algo revisado y ampliado”⁵⁶, en donde el interés está centrado en la eficiencia, difiriendo así de los valores y prescripciones promovidos por la Economía Institucional.

El autor anteriormente citado se inscribe dentro de la corriente teórica de la Vieja Economía Institucional, asimismo, se muestra distante con los planteamientos de la Nueva Economía Institucional⁵⁷. Los autores inscritos dentro de la Economía Institucional se muestran insatisfechos con el “tipo de análisis económico elaborado bajo la influencia de las concepciones metodológicas neoclásicas tradicionales”⁵⁸, tanto en relación con los aná-

52 Martínez-Echevarría y Ortega, Miguel: “Contra la Unicidad del Método”. Ed. Cit., pp. 67-68.

53 Profesor del Departamento de Economía Aplicada de la Universidad de Valencia (España). Ha sido profesor investigador en el *Center for Study of Public Choice* de la Universidad George Mason de Virginia y de la Universidad Sueca de Goteborg.

54 Como impulsores de esta corriente se pueden citar a tres grandes institucionalistas de finales del siglo XIX y principios del XX: Th. Veblen y J. Commons y W. Mitchell, no obstante también encontramos en esta corriente a muchos otros autores tales como: W. Samuels, J.K. Galbraith, M. Tool, W. Dugger, P. Bus, G. Hodgson, A. Gruchy, W. Peterson y Ph. Klein, entre otros. Cfr. Toboso, Fernando: “¿Constituye la economía institucional una modalidad de análisis socio-económico?” En *Revista Anthropol. Huellas del Conocimiento*. Ed. Cit., p. 125.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

57 Bajo esta denominación se agrupan importantes trabajos de destacados neoinstitucionalistas tales como: Coase, Alchian, Williamson, Winter, North, Thomas, Eggertsson, Furubotn y Ritcher, Weingast y Marshall, Axelrod, Schooter y Vanberg. Preocupados más por la eficiencia de la situación analizada, por lo que sus propuestas de reformas apuntan hacia la disminución de los costos de transacción. Toboso, Fernando: *Op Cit.*, pp.133-135.

58 Tal como lo expresara también Douglass North, en su trabajo ya ampliamente citado.

lisis orientados al estudio de fenómenos macro-económicos como en relación con aquellos otros análisis de orientación más microeconómica”⁵⁹. También realizan una crítica mucho más fuerte, ya que no solo muestran su desacuerdo por la ausencia de las variables institucionales en estos análisis, sino también que van más allá al mostrar su insatisfacción por el “tipo de supuestos, criterios y métodos utilizados para la elaboración de dichos análisis neoclásicos”⁶⁰.

Con respecto a la racionalidad, Toboso afirma que los Institucionalistas adoptan otro tipo de racionalidad, algo diferente al supuesto motivacional del *homo-aeconomicus*, rechazan éste y sus diferentes criterios, para considerar superior el supuesto del *homo-socio-cultural*, que significa

aproximarse al estudio y teorización de los fenómenos bajo investigación a partir de la presunción de que el comportamiento económico de los agentes no viene guiado exclusivamente por cálculos mentales individuales de los beneficios y costes monetarios esperados de cada decisión, sino principalmente por otras fuerzas o factores de naturaleza sociocultural que determinan pautas de conductas pre-establecidas y conducen a decisiones en las que el cálculo del interés económico propio queda complementado, y a veces anulado, por la influencia de esas normas, valores y principios de conducta⁶¹.

Por lo considerado anteriormente se evidencia el enorme peso que le otorgan los Institucionalistas a las normas sociales existentes en cada comunidad, las tradiciones culturales, la importancia que le atribuyen a los valores éticos, la ideología, en fin a los factores socioculturales presentes en cualquier análisis económico, por lo que el estudio no se orienta sólo a la eficiencia, sino también en promover otros valores diferentes, como la solidaridad y la equidad, al considerar los conflictos distributivos. En algunas situaciones una norma legal que trae costos de transacción elevados para unos individuos es el mecanismo que le garantiza mayores rentas a otros. Asimismo, las reformas que apuntan sólo hacia la eficiencia, la mayoría de las veces tienen consecuencias distributivas negativas para algunos individuos.

LA PROPUESTA ECONÓMICA DE DOUGLASS NORTH, SIMON Y KEYNES

La crítica de Simon y Keynes proviene de la incapacidad de la razón humana para cumplir los requisitos de racionalidad que exige los supuestos de la conducta utilitarista. Surge así la idea de la “racionalidad limitada” que desencadenaría la “revolución cognitiva”. El hombre sólo sería racional si el orden fuese accesible a su razón, si viviese en un universo ergódico de información constante, y contase con la suficiente capacidad de almacenamiento y proceso necesaria para manejar toda esa información. Sólo entonces podría calcular efectivamente las consecuencias de su acción. El hombre, según Simon, no actúa por

59 Toboso, Fernando: “¿Constituye la economía institucional una modalidad de análisis socio-económico?” Ed. Cit., p. 128.

60 *Ibidem*.

61 *Ibid.*, p. 129.

cálculo completo, con racionalidad substantiva, sino con racionalidad limitada o procesal, recurriendo al apoyo de rutinas y hábitos que reducen la incertidumbre, y crean un ámbito de acotamiento de la incertidumbre donde es posible el ejercicio de la racionalidad limitada. Surge así la necesidad de la organización y la institución como medio de apoyo a la limitada racionalidad humana. Las instituciones y las organizaciones, eliminan la incertidumbre, pero se mantiene la pregunta, con qué criterio se elimina la incertidumbre⁶².

La reacción de Keynes ante el descubrimiento de la incertidumbre es más cínica que la de Simon. Su conclusión es que los agentes se mueven por puro “vitalismo”, y que nada asegura que se genere ningún orden. Es más pueden generarse equilibrios, pero que no son “órdenes”, en cuanto son situaciones indeseables para una parte mayor o menor de los agentes. Keynes rechaza abiertamente el falso optimismo de los primeros economistas liberales, para quien el “azar”, la “mano invisible”, era capaz de generar un orden⁶³.

En la obra de North se enfrentan dos tipos de racionalidad y se argumenta en torno a la racionalidad procesal como postulado del enfoque neoinstitucional. Resulta importante destacar aquí, que el tipo de racional procesal que nos plantea North en la obra analizada proviene de la definición de racionalidad de Simon. Para este autor

el hombre no actúa por cálculo completo, con racionalidad substantiva (instrumental), sino con racionalidad limitada o procesal, recurriendo al apoyo de rutinas y hábitos que reducen la incertidumbre, y crean un ámbito de acotamiento de la incertidumbre donde es posible el ejercicio de la racionalidad limitada. Surge así la necesidad de la organización y la institución como medio de apoyo a la limitada racionalidad humana. Las instituciones y las organizaciones, eliminan la incertidumbre, pero se mantiene la pregunta, con qué criterio se elimina la incertidumbre⁶⁴.

North nos habla de un tipo de racionalidad procesal o limitada para diferenciarla de la instrumental, pero la novedad es que bajo un esquema racional incorpora ahora a las instituciones, pero todo llega hasta allí, queda limitada no solo la racionalidad, sino también el conocimiento y la misma ciencia. El supuesto de la conducta económica que considera a los individuos como maximizadores y egoístas queda inalterado siempre y cuando se introduzcan las instituciones dentro de las elecciones económicas de los individuos.

De acuerdo a North, la importancia de las instituciones radica en que son las reglas del juego en una sociedad, estructuran incentivos en el intercambio humano y por el hecho de proporcionar una estructura a la vida diaria, reducen la incertidumbre. Estas instituciones definen y limitan el conjunto de elecciones de los individuos. Las instituciones incluyen todo tipo de limitación que los humanos crean, estas son formales (normas) e informales (costumbres, tradiciones y códigos de conducta). Señala, precisamente, Ayala Espino, que

62 Martínez-Echevarría y Ortega, Miguel: “Contra la Unicidad del Método”. Ed. Cit., pp. 65-66.

63 *Ibid.*, p. 66.

64 *Ibidem*.

Las elecciones económicas dependerán, en buena medida, de la información disponible en lo que se refiere al marco legal, las regulaciones vigentes, los contratos, las características de los mercados, las tecnologías disponibles y otros aspectos. Cuando la información está restringida, fragmentada o se encuentra desigualmente distribuida, puede frenar la fluidez del intercambio, porque introduce incertidumbre o errores de cálculo en las decisiones de los agentes. El establecimiento de instituciones que propicien la generación y difusión de información relevante para las decisiones, es un elemento que puede reducir la incertidumbre, favorecer la ampliación del intercambio y mejorar el desempeño económico⁶⁵.

Finalmente, a mi juicio, considero que a pesar que Douglass North le hace una fuerte crítica a los postulados tradicionales de la Escuela Neoclásica y propone la racionalidad procesal para teorizar, criticando así a la instrumental, la única diferencia entre ambos tipos de racionalidades es que en la procesal incorpora a las instituciones en el análisis, pero toda su propuesta apunta hacia la búsqueda de la eficiencia (racionalidad instrumental), propuesta ésta muy acogida por los entes multilaterales en su discurso político, ampliamente divulgado y discutido en el Congreso de Washington en la década de los noventa al querer implantar una economía de mercado para los países de América Latina, incluyendo a Venezuela.

Lo anterior queda evidenciado en el propio discurso de los entes multilaterales, citemos, por ejemplo, las palabras del Dr. Enrique Iglesias, presidente del BID, cuando señala que

Particularmente las líneas básicas de la acción del Banco Interamericano de Desarrollo en apoyo hacia los países de la región, apuntan a fortalecer la gobernabilidad democrática, mediante un fuerte desarrollo institucional del Estado (...) El éxito de las reformas económicas y de las estrategias de reducción de la pobreza, requieren del aumento de la capacidad institucional⁶⁶.

En otras palabras, se trata de un Estado en estrecha vinculación con los requerimientos del mercado y la gobernabilidad que éste necesita para su buen funcionamiento por lo que el Neoinstitucionalismo económico ha sido el paradigma al que apunta el discurso ideológico de los organismos multilaterales, en donde se ha privilegiado un enfoque economicista, es decir, el Estado crea las reglas de juego claras y los incentivos necesarios para que el mercado funcione eficientemente. Es por ello, que a mi juicio, North sigue atrapado bajo los dominios de la racionalidad instrumental.

65 Ayala Espino, José: *Mercado, elección pública e instituciones. Una revisión de las teorías modernas del Estado*. 2ª edición. Facultad de Economía de la UNAM, México, 1999, p. 369.

66 Iglesias, Enrique: "Repensar la Política para Reinventar el Estado", *Quórum. Revista de Pensamiento Iberoamericano*. No 1. Centro de Iniciativas de Cooperación al Desarrollo. Universidad de Alcalá, España, 2000, pp. 24-25.

LA PROPUESTA ECONÓMICA DE AMARTYA SEN

El enfoque de Sen ⁶⁷ a diferencia del de Douglass North, ambos galardonados con el Premio Nóbel de Economía, se diferencia en que el primero va más allá del enfoque convencional en donde “los seres humanos son analizados en su rol dual, ya no sólo como medios primarios de toda la producción, perspectiva tradicional de los estudios del desarrollo económico, sino como agentes, beneficiarios y adjudicatarios del progreso”⁶⁸. Para Sen, la preocupación por el ser humano debe nutrir los análisis económicos, por lo que se hace necesario ir más allá de los mismos datos y estudiar qué es lo que realmente sucede en la sociedad⁶⁹.

De acuerdo a Kliksberg, Robert Solow, Premio Nóbel de Economía, describió a Sen como “la conciencia moral de la profesión económica” y quien ha logrado *combinar instrumentos de economía y filosofía*, revitalizando así la dimensión ética en la discusión y análisis de los problemas económicos⁷⁰. Para este autor, la distancia que siempre ha existido entre ética y economía, ha empobrecido a la ciencia económica y realiza una crítica, en el plano de la racionalidad, en el sentido de que ha existido la visión errónea de que los seres humanos solamente buscan maximizar su interés personal, buscando la optimización económica, idea ésta ampliamente arraigada en la economía. En palabras de Sen la gente real es mucho más rica y compleja⁷¹. Destaca el mismo Sen que “los fríos tipos racionales llenan nuestros libros de texto pero el mundo es más rico”⁷², por lo que hay que considerar la motivación humana (compromiso con causas, simpatías y lealtades), la cual es mucho más amplia en comparación con la estrechez de cómo ha sido tratada en la economía, además el tema de los valores es fundamental, de allí la importancia de renovar la discusión entre ética y economía, propuesta ampliamente compartida además de Sen, por el Dr. Bernardo Kliksberg, la cual apunta hacia la construcción de una *economía con rostro humano*.

En un artículo escrito y publicado por Sen, el cual tituló “Tontos Racionales” (“Rational Fools”, 1976), desmontó los fundamentos de la teoría económica convencional en referencia al comportamiento humano, aquello que de acuerdo a Sen se corresponde con la idea de Edgeworth, el cual hace referencia a uno de los principios de la economía, específicamente aquel que afirma que todo agente actúa solo por su propio interés. A juicio de

67 Amartya Sen nació en 1933 en la India, es economista, en 1959 realizó su doctorado en la Universidad de Cambridge en el Reino Unido. Docente en India, Reino Unido y los Estados Unidos de América. En la actualidad, es profesor y director del Trinity College, de la Universidad de Cambridge (Reino Unido). Ganador del Premio Nóbel de Ciencia Económica en 1998 por sus contribuciones a la investigación del bienestar económico. Profesor de economía y filosofía en la Universidad de Harvard, prominente figura de las ciencias económicas, quien recibió recientemente el Premio Internacional Catalunya. Ha sido presidente de la Asociación de Economistas de USA, además es autor de numerosas y valiosas obras, ya traducidas a varios idiomas.

68 Schuldt, Jurgen: “Capacidades y derechos”. En *Neoliberalismo y desarrollo humano: Desafíos del presente y del futuro*. Editado por el Instituto de Ética y Desarrollo de la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya, Lima, Perú, 1997, p. 1. Fuente consultada en internet a través de Yahoo.com. Consulta: 14-08-02.

69 Kliksberg, Bernardo: *Hacia una economía con rostro humano*. Fondo de Cultura Económica. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela, 2002, pp. 109-110.

70 *Ibid.*, p. 79.

71 *Ibid.*, p. 80.

72 Kliksberg, Bernardo: “¿Es posible una Economía con rostro humano?” Especial para *El Universal*. p.17, búsqueda por internet en <http://www.geocities.com>. Consulta: 14-08-02.

Amartya Sen, esa racionalidad tonta, la cual es reduccionista ha sido la guía de los análisis teóricos. Su propuesta en torno a la racionalidad económica, apunta a insertar ésta dentro de una *racionalidad humana* más amplia. Ello pasa por considerar a la Economía en un marco mayor considerando las motivaciones éticas y psicológicas, lo cultural y lo político⁷³. Es por ello que este autor con su enfoque interdisciplinario, va más allá de la racionalidad instrumental.

En contraste con el enfoque de la utilidad individual o de bienes y servicios (mercancías), Sen nos presenta el enfoque de las capacidades, el cual se refiere, a la promoción de las capacidades, las realizaciones y los derechos de la persona humana, más que como satisfacción de las necesidades básicas del individuo. “Se enfatiza así el ser y hacer (y, por tanto, la libertad), más que el tener de la persona humana”⁷⁴. Schuldt, nos presenta el ejemplo del Producto Interno Bruto, siguiendo a Sen, apuntando que este indicador apenas mide (parte de) la cantidad de los medios de vida o bienestar que poseen los individuos (y de manera imperfecta), sin considerar lo que la gente extrae de estos bienes y servicios, lo que hace con ellos, además de cómo eso los enriquece como seres humanos. Aquí se resume en pocas palabras lo que se ha denominado *el enfoque seniano*.

Resulta fundamental destacar la importancia que le da Sen a los valores, ya que para este autor, éstos desempeñan un papel importante en la conducta humana. Si los negamos, de acuerdo a Sen, limitaríamos también nuestra racionalidad. Para Sen “es el poder de la razón el que nos permite considerar nuestras obligaciones e ideales, así como nuestros intereses y ventajas. Negar esa libertad de pensamiento equivaldría a limitar seriamente el alcance de nuestra racionalidad”⁷⁵.

Dentro de este mismo orden de ideas, en palabras de Sen, para lograr el éxito económico se deben considerar el papel de los valores en cuestiones claves y fundamentales como lo es la erradicación de la pobreza y la inequidad. Para ir más allá del mero interés personal, se deben hacer sacrificios en aras de otros valores, como la justicia social, el bienestar de la comunidad, este tipo de conducta, manifiesta un compromiso, por lo que considera valores diferentes a los propiamente individuales y hace referencia a las reglas sociales de la conducta. Por lo que la ética y la justicia cobran importancia. “La ética práctica de la conducta incorpora, además de preocupaciones sólo morales, diversas influencias de carácter social y psicológico, incluidas algunas normas y costumbres de cierta complejidad”⁷⁶.

LA PROPUESTA ECONÓMICA DE HINKELAMMERT Y MORA⁷⁷

Los autores anteriormente mencionados parten al igual que North, de una fuerte crítica a los planteamientos de la Teoría Neoclásica la cual consideran, como se trató en supra,

73 Chaves, Jorge Arturo: “Un Nóbel de Economía Diferente”. Búsqueda en internet en www.google.com . Fecha de consulta: 04-02-02.

74 Schuldt, Jürgen: “Capacidades y derechos”. Art. cit. p. 4.

75 Sen, Amartya: *Desarrollo y Libertad*. Ed. Cit., p. 326.

76 *Ibid.*, p. 327.

77 El profesor Franz Hinkelammert pertenece al Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), Sabani-lla, Costa Rica, y el profesor Henry Mora a la Escuela de Economía de la Universidad Nacional de San José de Costa Rica.

una visión mercado-céntrica del mercado, constituyéndose éste mercado en el centro del universo neoclásico, considerándose todo aquello que lo pueda perturbar como distorsiones o fallos del mercado. Esta absolutización del mercado conlleva a la irracionalidad de lo racionalizado⁷⁸. Considera Hinkelammert y Mora, que

Una teoría crítica de la reproducción social, una teoría crítica de la “*racionalidad reproductiva*”, tiene que dar un giro decisivo en este sentido. Sin pretender la abolición del mercado, debe colocar en su centro al ser humano y a las condiciones que hacen posible su reproducción en cuanto que ser natural, corporal; viviente, esto es, debe colocar en su centro al ser humano y a la naturaleza⁷⁹.

Dentro de este mismo orden de ideas, los autores en referencia, califican a la racionalidad instrumental medio-fin, como lineal, y la contraponen con el otro tipo de racionalidad reproductiva la cual es circular por cuanto

es la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene esta acción. Este circuito lo podemos llamar *racionalidad reproductiva del sujeto*, y se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana⁸⁰, “que incluye la vida del actor como sujeto de su acción”⁸¹.

En esta racionalidad reproductiva, el *sujeto* es visualizado más allá de la simple relación medio-fin, ya que éste se ve como sujeto en donde éste “determina sus fines, pero en apego al circuito natural de la vida humana que es condición de posibilidad de su propia vida como sujeto”⁸². Como sujeto tiene que garantizar que la racionalidad medio-fin sea orientada dentro del circuito natural de la vida humana y aparece así de acuerdo a Hinkelammert y Mora la racionalidad reproductiva “como criterio fundante de la racionalidad medio-fin”⁸³: “El sujeto de la racionalidad reproductiva no es un sujeto con necesidades, sino un *sujeto necesitado*”⁸⁴, un sujeto en su subjetividad⁸⁵.

78 Hinkelammert, Franz y Henry Mora: *Coordinación del trabajo, Mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. DEI, San José, Costa Rica, 2001, p. 97. Para los autores, la irracionalidad de lo racionalizado se refiere a la ineficiencia de la eficiencia, es decir, “el proceso de creciente racionalización que acompaña todo el despilfarro moderno, está produciendo una irracionalidad creciente”.

79 *Ibid.*, p. 26.

80 *Ibid.*, pp. 105-106.

81 *Ibid.*, p. 109.

82 *Ibid.*, p. 107.

83 *Ibidem*.

84 *Ibid.*, p. 108.

85 Otras obras de F. Hinkelammert de interés sobre el tema, son: *El grito del sujeto*. DEI, Costa Rica, 1998; “La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización”, en Joaquín Herrera Flores (ed): *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Desclee, Bilbao, 2000.

Por todo lo explicitado anteriormente, estos autores mantienen como propuesta que la teoría de la acción racional de Max Weber, tiene que pasar por un cambio profundo, asimismo consideran la necesidad de desarrollar una ciencia empírica que centre su atención en la racionalidad reproductiva, y por ende se preocupe por la vida humana. Esta ciencia es la teoría crítica de las condiciones de la vida de hoy. Denominada ciencia crítica por confrontar de manera crítica la racionalidad medio-fin, haciendo énfasis en las condiciones de posibilidad de la vida humana, lo que incluye asimismo, la propia naturaleza. A mi juicio, se debe ir hacia un enfoque transdisciplinar en la ciencia social para estudiar, discutir y reflexionar sobre esta temática, ya que cada disciplina tiene avances y propuestas novedosas desde su campo pero se concibe el conocimiento como un templo donde cada quien, desde su disciplina, investiga y realiza aportes al conocimiento, logrando así avanzar en el conocimiento, pero ya es hora, ante la realidad en que vivimos que la propia Economía, como ciencia que estudia al “ser humano” considere las teorías y los avances de las otras disciplinas y viceversa.

LA PROPUESTA ECONÓMICA DE MORIN, FERNÁNDEZ DÍAZ Y NIETO DE ALBA

Fernández, Nieto de Alba y Morin, parten de la noción de sistema abierto⁸⁶ y combinan éste con la complejidad, pretendiendo producir una revuelta epistemológica con sus planteamientos.

Para Morin, estamos a las puertas del *paradigma de la complejidad*, que a diferencia del paradigma de la simplificación, el cual es el que ha predominado en nuestra cultura,

(...) provendrá del conjunto de nuevos conceptos, de nuevas visiones, de nuevos descubrimientos y de nuevas reflexiones que van a conectarse y reunirse (...), el principio de la complejidad, de alguna manera, se fundará sobre la predominancia de la conjunción compleja. Pero, también allí, creo que es una tarea cultural, histórica, profunda y múltiple⁸⁷.

Dentro de este contexto se incluye la discusión sobre el tema de la racionalidad. Para ello Morin en su investigación, hace la distinción entre lo que es razón, racionalidad y racionalización.

En este mismo orden de ideas, la razón siguiendo a Morin, se encuentra vinculada con lo lógico y corresponde a una voluntad de tener una visión coherente de los fenómenos, de las cosas y del universo. Por su parte, la racionalidad es considerada por Morin, como “el juego, el diálogo incesante, entre nuestro espíritu, que crea las estructuras lógicas, que las

86 Cfr. Nieto de Alba, Ubaldo: *Historia del tiempo en economía. Predicción, caos y complejidad*. Editorial McGraw Hill, Madrid, España, 1998. Se denomina Sistema a cualquier entidad integradora de elementos como un todo que exhiba propiedades de globalidad en donde el “todo” es superior a la suma de las partes. Se dice “abierto” cuando las propiedades de la globalidad emergen de las relaciones, además de consigo mismo, con el entorno.

87 Morin, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*. Ed. Cit., p. 110.

aplica al mundo, y que dialoga con ese mundo real”⁸⁸. Asimismo, continúa el autor en referencia, argumentando que cuando ese mundo no está de acuerdo con nuestro sistema lógico, se llega a admitir que nuestro sistema lógico resulta insuficiente y que sólo se encuentra con una parte de lo real. Por otra parte, la racionalización se refiere en querer encerrar la realidad dentro de un sistema coherente, quedando excluido todo aquello que se manifieste contrario. Para Morin no existen fronteras entre racionalidad y racionalización por lo que se dificulta conocer en qué momento pasamos de la racionalidad a la racionalización.

Continuando con el planteamiento anterior, de acuerdo a Morin “la razón no está dada, no corre sobre rieles, puede autodestruirse mediante los procesos internos que constituyen la racionalización”⁸⁹. Para este autor, la verdadera racionalidad reconoce a la irracionalidad y dialoga con ella, además, es “profundamente tolerante con los misterios”⁹⁰. La razón es evolutiva y afirma Morin, que va a seguir evolucionando y que se define por el tipo de diálogo que mantiene con un mundo exterior que le presenta resistencia.

Para Morin la complejidad es “*un llamado a la civilización de ideas*”⁹¹. Asimismo, en la muy alta complejidad, el desorden se vuelve libertad⁹² y aquí hay similitud con el planteamiento de Rorty y Márquez-Fernández, quienes proponen liberar la razón, además de Amartya Sen quien propone el desarrollo como libertad. Por lo que es la misma discusión en un contexto diferente, múltiple, plural y posmoderno, ya que es una discusión que se sale de los límites que impone la propia modernidad y encontramos en el paradigma posmoderno como el espacio donde se puede debatir la temática de la racionalidad y desde donde surgen diferentes propuestas alternativas, pero que finalmente convergen en un planteamiento similar y donde se acepta la complejidad como un principio del pensamiento para asumir la contingencia y el relativismo de nuestras concepciones del mundo.

Aquí no se presentan respuestas, sino un desafío a la propia Ciencia Económica y esto sólo es posible en el terreno de la complejidad y de la transdisciplinariedad. Se tiene que pensar, trascendiendo las contradicciones y las incertidumbres, e ir en la búsqueda de la transformación. Este es el camino que nos presenta Morin para el desarrollo del conocimiento y el cual comparto con el autor.

No podemos entender la realidad de una manera unidimensional. La complejidad de los fenómenos nos obliga a traspasar cualquier dimensión o parcela en la misma Ciencia Social. La dimensión económica interactúa y está contenida en las otras dimensiones de la múltiple realidad, no podemos pensar, tal como nos señala Morin, que existe una “determinada” realidad económica, psicológica, demográfica, etc., aunque es evidente que “en lo económico por ejemplo, están las necesidades y los deseos humanos”⁹³, pero éstos no sólo están condicionados por “factores” de naturaleza económica. Morin aboga, por el desarrollo de una teoría de la complejidad que busque la unidad del hombre y ello sólo ocurre con una revolución paradigmática, siguiendo a Kuhn.

88 *Ibid.*, p.102.

89 *Ibid.*, p.162.

90 *Ibidem.*

91 *Ibid.*, p. 163.

92 *Ibid.*, p. 151.

93 *Ibidem.*

Otro autor, Fernández Díaz, también entiende a la Ciencia Económica en términos de complejidad. Este autor argumenta que si se quiere ampliar el horizonte de la teoría económica convencional, la teoría debe abordar los problemas económicos como un sistema global a diferencia de los enfoques reduccionistas, lo anterior, pasa por considerar a la economía como un sistema complejo en evolución⁹⁴.

Este planteamiento constituye un enfoque diferente y alternativo a los fundamentos de la economía tradicional que respeta la linealidad, el determinismo, el equilibrio y el reduccionismo o simplificación de los fenómenos. Aquí nos muestra el autor, un camino diferente para ser recorrido por la Ciencia Económica y tiene que ver con el enfoque sistémico.

La *complejidad* como terminología aceptada no solo en la economía, sino desde mucho antes, en otros campos del conocimiento, como la física, la química y la biología se constituye en un nuevo instrumento conceptual en la ciencia. En este marco de referencia, la Economía como ciencia se concibe como un sistema complejo que estudia al hombre.

El autor anteriormente considerado señala que la Economía presenta diferentes tipos de complejidad⁹⁵, tanto cuantitativa, como también del tipo cualitativo. Se tiene la complejidad natural probabilística; la complejidad algorítmica en los modelos de equilibrio trabajados en los computadores y una complejidad de apreciación en la Ciencia Económica al admitir la existencia de un indeterminismo subjetivo. Además de éstas, Fernández Díaz añade otro tipo de complejidad que se utiliza en trabajos mucho más recientes de los investigadores en Economía⁹⁶. “En ellos se emplea el término “complejo” para referirse a los casos en que el comportamiento a largo plazo de la dinámica es más complicado que un punto fijo, un ciclo límite, o un toro; o lo que es lo mismo, cuando se produce un comportamiento caótico”⁹⁷. Se trata entonces de visualizar la complejidad en los modelos de equilibrio en donde se derivan, en circunstancias determinadas, un comportamiento complejo irregular o caótico. Esto se aprecia específicamente en los juegos de cooperación y conflicto.

Dentro de la perspectiva anterior, como una manera de ver la Economía desde la *complejidad* se encuentra la Economía Sinérgica, la cual “se ocupa de la no-linealidad y de la inestabilidad como fuentes de la variedad y complejidad de la dinámica económica”⁹⁸, por lo que cae de lleno en el campo de la matemática del caos.

Nieto de Alba también maneja su propuesta de racionalidad dentro del paradigma de la *complejidad* y dentro de la dinámica de los sistemas abiertos, dinámicos y complejos. En

94 Cfr. Fernández Díaz, Andrés: *La Economía de la Complejidad. Economía dinámica caótica*. Editorial McGraw-Hill, Madrid, España, 1994.

95 La complejidad que nos presenta Morin, va más allá de la consideración de tipos de complejidad en la Ciencia Económica y tiene que ver con la complejidad que presenta el mismo ser humano.

96 Fernández Díaz, Andrés: *Op Cit.*, p.106. Se refiere al uso de otros modelos de Equilibrio General diferentes a los Neoclásicos como los de Leontief, Von Neumann y Sraffa. Estos son modelos tratados en el computador para poder obtener por esta vía un vector de precios numérico a través de la utilización de un modelo de Equilibrio General parametrizado para una economía real, considerando datos o variables exógenas. También, Fernández cita al economista François Perroux como un investigador crítico e innovador, quien permitió identificar el modelo de Equilibrio General con el funcionamiento y la estructura de un sistema complejo.

97 *Ibidem*.

98 *Ibid.*, p.110.

palabras del autor, a partir de la década de los noventa, el panorama se nos ha presentado lleno de complejidad, en donde los sistemas se clasifican por su estado de equilibrio, más que por su naturaleza y además, por su proximidad o alejamiento a este equilibrio. Al comprometerse la linealidad y producirse rupturas de simetrías, se manifiestan bifurcaciones que señalan los cambios irreversibles y que, considerando el tiempo, marcan la evolución histórica del sistema. Al romperse el orden, el sistema cae en el caos por lo que aparece la no linealidad y las correlaciones macroscópicas, haciendo acto de presencia el principio holístico, en donde cada elemento depende del conjunto y todo se encuentra interrelacionado⁹⁹. Finalmente, en un sistema complejo, se le da relevancia a la relación con el entorno, por lo que en un régimen evolutivo no es posible tomar decisiones *a priori*. El sistema requiere para alcanzar su reestructuración y autoorganización, un diálogo con sus componentes y con su entorno¹⁰⁰.

En el párrafo anterior se resume el paradigma de la complejidad o del caos con un planteamiento sistémico. Dentro de este paradigma emergente Nieto de Alba apunta que hay un cambio “hacia una *nueva racionalidad*”¹⁰¹ más propia de una ciencia que, orientada al entorno, nos sitúa en diálogo permanente con la realidad, en lugar de vernos como meros observadores “*outsider*” de la perspectiva prevalente”¹⁰². La única limitación encontrada dentro de este diálogo es la propia *creatividad humana*. Para este autor, los principios que fundamentan este diálogo de la nueva racionalidad científica son también principios éticos (aquí encontramos una conexión con los planteamientos de Amartya Sen). Además, la actitud de crítica en el debate de ideas es fundamental.

Continuando con el tema de la racionalidad, Nieto de Alba cita a Ilya Prigogine, quien opina lo siguiente:

En mi opinión, estamos cambiando, estamos elaborando una visión diferente del mundo, una nueva racionalidad; por eso he insistido tanto en el diálogo que hoy tenemos con los sistemas inestables que pide una visión diferente de lo que es la razón. La razón clásica expresaba esta imagen determinista, reversible, etc. Nosotros tenemos que tener una razón que comprenda la idea de ley y la idea de acontecimiento, la idea de estabilidad y la de inestabilidad, que nos sitúe en el diálogo con la naturaleza en lugar de ser ese observador, ese “*detached observer*” de Einstein¹⁰³.

En la perspectiva emergente, en la época en que vivimos, el caos no se presenta como sinónimo de desorden, sino como un orden complejo, en donde se captarán nuevos valores e ideales que emergen de los sistemas (biológicos, económicos, sociales, etc), valores tales como la solidaridad, la libertad, además de otros valores como los ecológicos del medio

99 Nieto de Alba, Ubaldo: *Op Cit.*, p. 14.

100 *Ibid.*, p.29.

101 Este cambio de la racionalidad y los valores tiene su origen, de acuerdo a Nieto de Alba en el principio de incertidumbre de Heisenberg (1926). Cfr. Nieto de Alba, Ubaldo: *Op. Cit.*, p. 23.

102 *Ibid.*, pp.16-17.

103 “Elogio a la complejidad”, *Revista Occidente*, núm. 103, diciembre 1989, citado por Nieto de Alba, Ubaldo: *Op Cit.*, p. 31.

ambiente, la estabilidad y la paz social¹⁰⁴. En la complejidad, estos valores son endógenos, porque se encuentran en la propia dinámica del sistema.

Llama la atención que Nieto de Alba incorpore dentro de sus argumentaciones a la Escuela Institucional, considerando que el marco institucional influye de manera importante en los comportamientos individuales, en donde se encuadra la acción de los agentes económicos y señala dentro de su perspectiva sistémica, la endogeneización de las reglas de juego, a lo que el denomina Economía Institucional, “donde los criterios valorativos del economista deberán recaer tanto sobre las reglas del proceso de creación y evolución como sobre los resultados del mismo”¹⁰⁵. Para este autor, en la actualidad el verdadero desafío no es económico, sino institucional y argumenta que el economista institucional debe contemplar el sistema económico a través de las reglas de juego que impulsan los procesos de cambio, en el devenir histórico. La Economía Institucional debe conseguir de acuerdo a Nieto de Alba “una integración estable de la eficiencia, la solidaridad y la cooperación en el marco de una nueva ética social de valores compartidos, superadora de esa ética que sólo atiende a los valores de la eficiencia productiva y de la competencia”¹⁰⁶. Para ello se debe responder a un enfoque sistémico y global en donde sean endogeneizadas las variables políticas, económicas y sociales. El autor contempla la economía como entorno y ecología.

Del párrafo anterior se desprende la idea de que los planteamientos de Nieto de Alba en torno a la Economía Institucional se acercan más a las consideraciones de Toboso y la corriente Socioeconómica, que de las argumentaciones de North, además de acercarse también a la tesis de Amartya Sen, por lo que su enfoque a pesar de ser sistémico y acercarse así a métodos e instrumentos matemáticos y estadísticos los logra combinar con un enfoque humanista. También se valora la preocupación del autor por integrar la economía con la estadística, la sociología, la historia, es decir aboga por lo interdisciplinario y esto constituye en sus propias palabras “en una aproximación a la complejidad”¹⁰⁷. Además, siguiendo sus planteamientos “el nuevo paradigma de la complejidad extiende su interdisciplinariedad, no sólo haciendo desaparecer fronteras entre las ciencias, sino también, por extensión, entre las culturas científica y humanista”¹⁰⁸.

LA PROPUESTA ECONÓMICA DE BORIS SALAZAR¹⁰⁹

Para este autor la racionalidad se encuentra en permanente construcción y en estado de permanente emergencia, además plantea un tipo de racionalidad diferente a la instrumental: la epistémica. Para ello incorpora en su análisis la Teoría de los Juegos por lo que aquí se explicará en qué consiste, cuáles son sus principales características y alcance, además de realizar algunas críticas a los modelos antes mencionados.

104 *Ibid.*, p. 129.

105 *Ibid.*, p. 243.

106 *Ibid.*, p. 252.

107 *Ibid.*, p. 271.

108 *Ibid.*, p. 272.

109 Profesor de Teoría Económica del Departamento de Economía de la Universidad del Valle, Colombia.

A juicio de este autor, la racionalidad no es “un atributo de los individuos, sino una propiedad emergente de múltiples procesos de interacción social, ocurridos en escalas temporales muy diversas, y dependiente de las condiciones típicas delimitadas por cada modelo específico”¹¹⁰. Por lo expresado anteriormente, queda claro que para Salazar no existe solo una única racionalidad aplicable de manera indiscriminada a todos los problemas de las ciencias sociales. En su lugar, habría un vasto rango de situaciones sociales en donde habría que buscar el tipo de racionalidad acorde a la situación estudiada. De allí a que este autor afirme que la racionalidad se convierte en cada situación social, específicamente en cada modelo, en un objeto de investigación en sí mismo.

Dentro de este mismo orden de ideas, se tiene que este autor se atreve a plantearse la siguiente interrogante: ¿Y si la racionalidad sustantiva¹¹¹ dejara de ser un supuesto? Si esto sucediera, de acuerdo a Salazar, ya no es posible modelar siguiendo la ruta tradicional, no obstante, este autor plantea que no se trata de abandonar la metodología individualista, como tampoco el diseño de los modelos basado en agentes individuales que han sido de acuerdo a Salazar muy fructíferos hasta este momento.

Si los individuos en la actualidad ya no pueden trabajar en términos de medios-fines, utilizando para ello la técnica y los procedimientos de optimización en un contexto adecuado, por lo que encontraban la acción más idónea a sus fines, en una realidad más compleja y con incertidumbre no siempre se puede optimizar y trabajar con una racionalidad sustantiva. Salazar al plantearse las interrogantes: ¿cómo modelar el arribo a un tipo de equilibrio o a otro?, y si hay varios equilibrios, ¿cómo escoger entre ellos?, introduce la Teoría de Juegos como un modelo que maneja otro tipo de racionalidad, éste es para nuestro autor un camino, una vía alterna a la racionalidad sustantiva.

Hay un cambio en el contexto si pasamos de un contexto de equilibrio general a otro contexto en donde encontramos agentes en situaciones de interacción estratégica. Para este autor,

si se quiere averiguar cómo aprenden a jugar los agentes de un cierto juego, es porque la racionalidad sustantiva ha dejado de ser un supuesto, y porque ya no se trata de aplicar en forma práctica los algoritmos de la optimización, sino de investigar cómo pueden aprender los agentes a escoger el perfil de estrategias apropiado en cada situación. Nos encontramos, entonces, en el campo de la *racionalidad epistémica* (Bicchieri), en el que lo importante es saber cómo aprenden los agentes a jugar en una cierta situación, es decir, cómo logran alcanzar expectativas mutuamente consistentes en una cierta situación de interacción estratégica¹¹².

Dentro de esta nueva perspectiva teórica, se tiene un modelo, con unos supuestos, en donde se busca también un equilibrio utilizando para ello la lógica matemática como recurso instrumental. A mi juicio, nace un nuevo programa de investigación pero en el fondo es

110 Salazar, Boris: “¿Qué tan racional es el principio de racionalidad de Popper?”. *Revista de Economía Institucional*. Universidad Externado de Colombia. Facultad de Economía, Colombia, 2001, p. 56.

111 Se refiere a la racionalidad instrumental.

112 Salazar, Boris: “¿Qué tan racional es el principio de racionalidad de Popper?” Ed. Cit., pp. 62-63.

una extensión del programa de investigación neoclásico. Ahora cambia la terminología básica, es decir, se habla de jugadores, estrategias, juego, racionalidad de los agentes, siempre hay que elegir y llegar a un equilibrio, sin embargo, hay un esfuerzo en salirse de la racionalidad instrumental, de superar a ésta, mediante otro tipo de racionalidad: La epistémica.

LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE RORTY, GADAMER, VATTIMO, MARTÍNEZ MIGUÉLEZ, MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ Y GÓMEZ MARTÍNEZ

La filosofía ha sido la disciplina que, a mi juicio, ha abordado con detalle y profundidad el problema de la crisis de la racionalidad, dentro del ámbito postmoderno, es por ello que nos presenta propuestas interesantes. Los filósofos posmodernos han criticado la visión ilustrada del hombre, el concepto del sujeto concebido como un *yo pienso* cartesiano, capaz con su razón de descifrar todos los misterios¹¹³. La necesidad del retorno del sujeto a la filosofía está actualmente argumentada en varios aspectos y niveles, aquí nos tropezamos con el tema de la racionalidad y con propuestas que apuntan hacia una nueva visión de la razón. La posmodernidad nos abre un espacio para diferentes tipos de racionalidad. A continuación abordaremos distintas propuestas desde el campo filosófico.

La hermenéutica filosófica propuesta por Gadamer y Vattimo de acuerdo a Berti, pretende ser una alternativa a la racionalidad científica. Para este autor, la hermenéutica¹¹⁴ tiene razón al buscar una racionalidad alternativa a la racionalidad científica, es decir, aquella propia de la ciencia moderna¹¹⁵, y la cual es rechazada por la hermenéutica. La alternativa que propone la hermenéutica “pretende ser aún una forma de racionalidad, por lo menos en las posiciones de Gadamer y de Vattimo”¹¹⁶.

Hay que subrayar el carácter lingüístico de la hermenéutica, es decir la importancia que se le otorga a el lenguaje, Gadamer “presenta el lenguaje como “horizonte de una ontología hermenéutica” y afirma que el hecho mismo de que los hombres tengan un “mundo”

113 Demenichónok, Edward: “José Luis Gómez-Martínez: El discurso antrópico: más allá de la posmodernidad”. En Gloria M. Comesaña-Santalices, Álvaro B. Márquez-Fernández y Antonio Pérez-Estévez (C): *Pensadores Iberoamericanos*. Serie “Signos en Rotación”. UNICA. Maracaibo, 2002. p. 363 ss..

114 La palabra “hermenéutica aparece ya en Platón, aplicada en el ámbito de la religiosidad griega, con el significado de técnica o arte de la interpretación. Otro autor, Johan Conrad Dannhauer utiliza por vez primera en el siglo XVII esta terminología y propone que ésta debe convertirse en ciencia universal, debido a que todas las ciencias necesitan la interpretación. Más adelante al establecerse su uso, su función apunta a establecer en forma clara el sentido de lo dicho en un pasaje difícil, desentendiéndose respecto de su verdad o falsedad, aquí Dannhauer anticipa a Dilthey. Para este autor, las partes están vinculadas con el todo a través de un significado y sostiene que la interpretación se acrecienta en el contacto con las creaciones humanas por lo que es posible pasar de la conciencia al texto y de éste a la historia. Cfr. Moralejo Enrique: “La problemática de las humanidades y la hermenéutica”. En *La Posciencia*. Ed. Cit., pp. 252-254.

115 Cuando Berti habla de la racionalidad científica propia de la ciencia moderna, establece dos tipos de racionalidad. La primera hace referencia a la racionalidad de la física clásica, moderna, nacida de la primera revolución científica, por los aportes de Galileo, Descartes y Newton, la cual fue aplicada a todas las ciencias por el positivismo. Es de carácter matemático, considerando como modelo el procedimiento axiomático-deductivo de la matemática, que privilegia el uso de principios para construir la estructura objetiva de la realidad. La segunda se refiere a la racionalidad de la física relativista, indeterminista y cuántica, nacida se acuerdo a Berti de la segunda revolución científica la cual se aplicó a todas las ciencias por la epistemología contemporánea. Este tipo de racionalidad de acuerdo a Berti es menos fuerte que la anterior, pero más crítica. Es la racionalidad hipotético-deductiva, formal de Popper y sus seguidores.

116 Berti, Enrico: “¿Cómo argumentan los hermeneutas?” En *Hermenéutica y racionalidad*. Gianni Vattimo compilador. Trad de Santiago Perea Latorre. Grupo Editorial Norma, Colombia, 1994, p. 37.

se constituye en el lenguaje. Para el hombre el mundo se constituye en el lenguaje y no existe otro mundo sino el expresado, precisamente, por el lenguaje mismo”¹¹⁷. “Todo discorrir humano —afirma Gadamer— es finito en el sentido de que en él siempre se halla una infinitud de sentido para desarrollar e interpretar. Por ello el fenómeno hermenéutico se puede entender sólo a partir de esta finitud fundamental del ser, que está estructuralmente ligada con el lenguaje”¹¹⁸.

De acuerdo con la tesis de Berti “una hermenéutica de tipo gadameriano, nunca puede llegar a ser definitiva, al igual que la hermenéutica, pues vive únicamente de sus argumentaciones, de su capacidad de refutar las objeciones que se le pueden presentar. Ahora bien, puesto que éstas son inagotables, así como es completamente indeterminada el área de sus negaciones posibles (como sucede siempre que se niega una posición determinada), asimismo es inagotable su tarea, y en ello reside su historicidad”¹¹⁹.

Vattimo nos presenta una posible reconstrucción de una racionalidad de tipo hermenéutica. Para este autor, la hermenéutica como teoría se justifica, puesto que no es otra cosa que

una interpretación hermenéuticamente correcta de un mensaje que recibe del pasado o, en todo caso, de “otra parte” a la que, en cierta medida, ella misma pertenece ya siempre, puesto que esta pertenencia es la condición misma de la posibilidad de recepción del mensaje (...) es precisamente su carácter interpretativo y no descriptivo ni objetivo, lo que le garantiza a la hermenéutica una posibilidad de justificarse racionalmente. Las “razones” que la hermenéutica ofrece para mostrar su validez como teoría consisten en una reconstrucción interpretativa de la historia de la filosofía moderna (...)”¹²⁰.

Y solo se da “en la medida en que la reconstrucción interpretativa de la historia es una actividad racional, es decir, una actividad en la cual se puede argumentar y no sólo intuir, etc.”¹²¹.

En otro orden de ideas, resulta muy interesante la propuesta de Rorty¹²² y su metodología para abordar el tema de la racionalidad. El método de Rorty consiste en “volver a describir muchas cosas de una manera nueva hasta que se logra crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se siente tentada a adoptar, haciéndoles así buscar

117 *Ibid.*, pp. 49-50.

118 H.-G. Gadamer: *Verdad y Método*, citado en Berti, Enrico: *Op Cit.*, p. 52.

119 *Ibid.*, p. 59.

120 Vattimo, Gianni: “La reconstrucción de la racionalidad”. En *Hermenéutica y racionalidad*. Ed. cit., p. 153.

121 *Ibid.*, p. 156.

122 Filósofo postmoderno, catedrático de la Universidad de Stanford (USA), es considerado el principal representante de lo que se ha definido como el “pragmatismo sin método”, “filosofía hermenéutica solidaria”. Para este autor la filosofía es solo otro discurso, con otra voz diferente. Mantiene una postura antiepistemológica a la tradición cartesiana.

nuevas formas de conductas no lingüísticas”¹²³. La filosofía de Rorty es novedosa, no convencional. Tal como lo expresara el propio autor “este tipo de filosofía no trabaja pieza a pieza, analizando concepto tras concepto, o sometiendo a prueba una tesis tras otra. Trabaja holística y pragmáticamente”¹²⁴. El pragmatismo hace referencia a un tipo de pensamiento que enfatiza la acción y las consecuencias de ésta acción¹²⁵. Para esta corriente de pensamiento, la realidad es el resultado de una construcción particular, determinada por las relaciones históricas. Asimismo, el punto de vista pragmático se enriquece aún más con lo que se ha denominado “el giro lingüístico”, el cual hace referencia a un cambio de perspectiva en la manera de tratar los problemas filosóficos, que cada vez más son considerados como problemas de lenguaje¹²⁶.

Dentro de este mismo orden de ideas, predominan los juegos del lenguaje como conjuntos, entre los cuales no elegimos por referencia a criterios. Llama la atención la importancia que le otorga Rorty a los léxicos y enfatiza que “no es que los criterios objetivos para la elección de un léxico deban ser reemplazados por criterios subjetivos, que haya que colocar la voluntad o el sentimiento en el lugar de la razón. Es, más bien, que las nociones de criterio y de elección (incluida la elección “arbitraria”) dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego del lenguaje a otro”¹²⁷.

Los cambios culturales no resultan de aplicar criterios o de algún acto de decisión arbitraria. Para Rorty, la realidad es indiferente a las descripciones que elaboramos de ella y el “yo” es creado por el uso de un léxico y no expresado en forma tal por éste, por lo que recomienda no buscar criterios de decisión en nosotros mismos, ni tampoco en el mundo exterior. La constante búsqueda de criterios “es el resultado de la tentación de privilegiar a uno de los muchos lenguajes en los que habitualmente describimos el mundo o nos describimos a nosotros mismos”¹²⁸.

Siguiendo a Rorty tenemos que, al pasar de un léxico a otro la distinción entre razones y causas pierden utilidad. Aparece un nuevo juego de lenguaje, nuevas metáforas, que será considerado irracional por los que hablan el viejo lenguaje y no desean cambiarlo. La creación de un nuevo léxico no resulta de armar piezas de un rompecabezas, sino, sería el resultado de inventar herramientas nuevas que estarían destinadas a ocupar el lugar de las viejas.

Rorty sostiene que los temas que Weber sugirió, modernidad y racionalidad se encuentran ya agotados, además, no cree que hablar de modernidad o razón pueda llevarnos más lejos en éste debate. Prestar la atención a la gramática de palabras como: verdadero, racional y argumento no va a resolver la cuestión, por lo que según Rorty no necesitamos una teoría de la racionalidad, no obstante, si se requiere de una narrativa sobre el proceso de ma-

123 Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Traducción de Alfredo Eduardo Sinnot. 1ª reimpresión. Editorial Paidós, Barcelona, España, 1996, p. 29.

124 *Ibidem*.

125 Entre los pragmatistas clásicos podemos citar a Charles Sanders Pierce, James Dewey y William James.

126 Rivera, Silvia: “Ernesto Laclau: una nueva lógica de las relaciones sociales.” En *La Posciencia*. Ed. Cit., p. 331.

127 Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Ed. Cit., p. 26.

128 *Ibid.*, p. 27.

duración, ya que nos encontramos en un estadio transitorio en el camino hacia la madurez y no se puede hablar de un argumento definitivo¹²⁹, basado en premisas comúnmente aceptadas, se requiere, según este autor, de un relato más completo que abarque más temas. A este nivel de abstracción conceptos como: verdad, racionalidad o madurez se pueden comprender de varias maneras, ya que los conceptos son usos de palabras. Lo verdaderamente importante es que la manera de reformularlos será con el tiempo más útil, es decir, cambiarlos para que sirvan mejor a nuestros propósitos y no sólo comprender dichos conceptos¹³⁰.

En torno a la razón, Rorty plantea un acuerdo y al mismo tiempo un desacuerdo con Habermas. En primer lugar comparte la idea de que tenemos que socializar y convertir en lingüística la noción de razón concibiéndola como razón comunicativa, pero Rorty también considera necesario naturalizar la razón. Rorty considera poco radical el intento de Habermas de redefinir o de redescribir la razón como meramente comunicativa, esto es, a juicio de Rorty quedarse a medio camino¹³¹. Rorty desecha la tesis de Habermas cuando afirma que “en los procesos factuales de comprensión mutua se levanta un momento de incondicionalidad”¹³². Para el autor en referencia, las proposiciones de la filosofía no son factuales sino de carácter lingüístico, es decir, no describen la conducta de los objetos físicos, ni siquiera mentales solo expresan definiciones, o consecuencias formales de definiciones¹³³.

Rorty argumenta que “si el lenguaje ideal es tal que ‘todas las proposiciones filosóficas pueden ser reconstruidas como enunciados sobre su sintaxis y su interpretación’, entonces estamos proporcionando una forma de hablar acerca de la historia de la filosofía”¹³⁴. Esta nueva forma de hablar, sería el lenguaje apropiado y no es más que el giro lingüístico.

El paradigma de la racionalidad moderna es dejado por Rorty y se vale de la solidaridad, la metáfora y la contingencia para así construir las formas culturales de las epistemes históricas. En Rorty emerge una nueva *racionalidad histórica*, la razón se libera, existe una concepción pragmática de la razón, se construye una racionalidad histórica. Se apuesta por nuevos estadios o escenarios de la racionalidad, inéditos, sin fórmula alguna, por lo que se evidencia una recomposición completa de la racionalidad¹³⁵.

La propuesta Rortyana se traslada hacia el plano transdisciplinar y propone que la idea de objetividad de paso a la idea de solidaridad, que del conocimiento verdadero, pase-

129 Rorty renuncia a emplear la estrategia argumentativo-fundamentadora, por lo que se niega a reelaborar la malla lógico-categorial. Sólo se limita a deconstruir las edificaciones argumentales. Cfr. Rorty, Richard: *El giro lingüístico*. Traducción de Gabriel Bello. 1ª edición. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, España. 1990. p. 27.

130 Rorty, Richard: *El pragmatismo, una versión*. Trad. de Joan Vergés Gifra. 1ª edición. Editorial Ariel. Barcelona. España. 2000. pp. 132-137.

131 *Ibid.*, pp. 83-85.

132 *Ibid.*, p. 83.

133 Rorty, Richard: *El giro lingüístico*. Ed. Cit., p. 55.

134 *Ibid.*, p. 60.

135 Márquez-Fernández, Álvaro: *El pragmatismo lingüístico de R. Rorty*. Apuntes de clase. Universidad del Zulia. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. División de Estudios para Graduados. Doctorado en Ciencias Sociales, Maracaibo, 2002.

mos al conocimiento mejor, considerando para ello, el momento o la circunstancia histórica. La

objetividad ha de entenderse, en última instancia, como “acuerdo”, confiando en que las pautas de nuestros propios criterios de racionalidad puedan irse paulatinamente ensanchando para lograr algunas coincidencias básicas con los miembros de otras comunidades epistémicas, algo que sólo pueden lograr el diálogo y la comunicación entre los participantes en las diferentes áreas conversacionales de la cultura de nuestro tiempo¹³⁶.

Un acuerdo solidario es finalmente la propuesta de Rorty, *por lo que no hay necesidad de establecer una jerarquía entre los distintos campos de investigación*. A partir de unas premisas que tienen la aceptación de la comunidad científica se llegará a un *acuerdo entre varios tipos de discursos, dentro de un ámbito cultural*. La filosofía de Rorty¹³⁷, apunta hacia la transformación del mundo, así como también la de Gadamer y Vattimo. Para estos autores, los diversos contenidos de las diferentes disciplinas humanísticas se van articulando en un espacio común de discusión, aquí el lenguaje de la experiencia hermenéutica de conocimiento es el habla natural, por lo que apuestan estos autores por la no necesidad de conceptos técnicos como en las ciencias naturales. “Las palabras se van modificando al relacionarse con las demás y pueden así expresar nuevos contenidos”¹³⁸.

Para Martínez Miguélez en la actualidad no existe ninguna estructura conceptual o teoría de la racionalidad que se encuentre sobre bases sólidas y que se adapte al nuevo paradigma, no obstante, ya se está trabajando al respecto por la comunidad científica para avanzar en esta nueva realidad. Este autor apela a la interdisciplinariedad como paso previo a la transdisciplinariedad en donde las diferentes disciplinas deben buscar una *racionalidad múltiple* que a su vez es elaborada por un *paradigma de la complejidad*¹³⁹.

Márquez-Fernández apuesta por construir una nueva racionalidad, ya que ante una realidad que está en continuo movimiento no es posible su interpretación desde una sola racionalidad. A su entender los paradigmas de la razón científica moderna sufren su obsolescencia interpretativa, explicativa y discursiva a consecuencia de “ese monoteísmo de la razón, que ha impedido desarrollar un pluralismo metodológico capaz de abrir otras perspectivas de comprensión (inter-trans-disciplinariedad) sobre los objetos del conocimiento, que vayan más allá de la constatación empírica y den paso libre a una racionalidad más

136 *Ibid.*, p. 7.

137 Su propuesta, presenta afinidades con las obras de Wittgenstein, Heidegger y Dewey. Los mencionados autores parten de la premisa de que el pensar científico-técnico no es la expresión de una realidad ya elaborada, sino un lenguaje posible. La historia se entiende como las sustitución de unas formas de poder por otras. Critican la búsqueda de la certeza, de reducir al ser conceptual o lógicamente, al positivismo científico, los dualismos como por ejemplo sujeto-objeto, materia-mente. Cfr. Mougán, Carlos: “Rorty y la interpretación de la obra de Dewey”. En *El retorno del pragmatismo*. Editorial Trotta. Colección Estructuras y Procesos, Madrid, 2001.

138 Moralejo Enrique: “La problemática de las humanidades y la hermenéutica”. En *La Posciencia*. Ed. Cit. ,p. 264.

139 Martínez Miguélez, Miguel: *Op. Cit.*, p. 24.

creadora y subjetiva, que libere al hombre (*sujeto*) de la alineación del “orden” objetivo de las cosas”¹⁴⁰.

Finalmente, Gómez-Martínez nos plantea que la necesidad del retorno del sujeto a la filosofía es considerada en la actualidad en varios aspectos y niveles, uno de ellos es el concepto de racionalidad, que va más allá del racionalismo tradicional y en donde se trata de elaborar una nueva visión de la razón y la racionalidad. Para este autor, se cuenta ahora con las capacidades sensoriales y emocionales del hombre, con lo inconsciente, la espontaneidad y el polifonismo del proceso de la vida espiritual, es decir, se abre el espacio para diferentes tipos de racionalidad¹⁴¹.

LA PROPUESTA MATEMÁTICA DE LÁSZLO MERÖ

Lászlo Merö¹⁴² argumenta que para resolver nuevos problemas, siempre nos veremos forzados a encontrar nuevas formas de racionalidad, ésta puede actuar probabilísticamente. Este autor aborda la racionalidad, desde la Teoría de los Juegos¹⁴³, atribuyéndole como beneficio a que esta Teoría nos ayuda a reconocer nuevos criterios de racionalidad. En palabras del autor “nos permitió comprender cómo los medios de pensamiento racional pueden acercarse a una racionalidad de orden superior, como una estrategia mixta óptima o una estrategia evolutivamente estable”¹⁴⁴.

La Teoría de los Juegos considera solamente la racionalidad medio-fin. Los métodos para la toma de decisiones racionales, por lo que la consideración de cualquier otro tipo de racionalidad, donde entre la ética, la psicología y los valores se excluyen del modelo. A partir de este Teorema queda claro que se llegará a un equilibrio, siempre y cuando se apliquen estrategias mixtas. Asimismo, el equilibrio de Nash es una generalización directa del Teorema de Von Neumann en donde en la mayoría de los juegos puede darse más de un equilibrio de Nash y abarca juegos de varios jugadores. Este equilibrio posibilita el análisis de diversos tipos de equilibrio, por lo que su contribución a la economía ha sido bastante relevante. Nash demostró que en todo juego con varios participantes, existe siempre una estrategia mixta que lleva al equilibrio.

140 Márquez-Fernández, Álvaro: Presentación que le hiciera como editor al artículo “De la razón rectora a una racionalidad gestora” de Amancio Gutiérrez Martínez. En *Signos en Rotación*, Diario La Verdad, domingo 11 de marzo de 2001, Maracaibo.

141 Demenichónok, Edward: “José Luis Gómez-Martínez: El discurso antrópico: más allá de la posmodernidad. En *Pensadores Iberoamericanos*. Ed. Cit. p. 365

142 Es matemático, gran teórico Húngaro. Su proyecto más reciente es un juego de ordenador que está desarrollando conjuntamente con Erno Rubik.

143 Merö, Lászlo: *Los Azares de la Razón. Fragilidad humana, cálculos morales y teoría de juegos*. Trad. de Daniel Menezo García. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, España, 2001, p. 99. “El teorema fundamental de la teoría de juegos de John von Neumann afirma que, dentro de una amplia categoría de juegos, siempre es posible encontrar un equilibrio del que ninguno de los jugadores debería apartarse unilateralmente. Este equilibrio existe en todos los juegos de dos participantes, siempre que satisfagan los siguientes criterios: 1) Es un juego finito, tanto porque el número de opciones en cada turno es finito como porque el juego siempre termina al cabo de un número finito de movimientos. 2) Es un juego de suma cero: lo que gana un jugador es exactamente lo que pierde el otro. 3) Es un juego de información completa: cada jugador conoce exactamente todas las opciones que tiene tanto él/ ella como su oponente, el valor de cada posible resultado del juego y su escala de valores y la de su adversario”.

144 *Ibid.*, p. 266.

Estos Teoremas han sido considerados como un logro matemático muy valioso y que se ha extendido hacia otras disciplinas científicas. Como proviene del cálculo, de la matemática, de la probabilidad sólo se considera el tipo de racionalidad que privilegia la maximización, el beneficio y el cálculo de intereses de allí el uso de estrategias mixtas que nos guíen hacia el equilibrio. De manera que el principio de racionalidad resulta una posibilidad práctica, porque nos remite al cálculo, a considerar óptimas estrategias mixtas que nos lleven hacia un equilibrio. En todo juego cada jugador intentará maximizar sus ganancias y el principio de racionalidad afirma que “todos sabemos que nuestro oponente puede ser tan listo como nosotros y que cada uno intenta sacar el máximo partido basándose en la asunción de que su adversario jugará de una forma óptima”¹⁴⁵.

El autor considerado traspasa el espacio natural de la racionalidad al definir la *cuasi-irracionalidad* como “los actos, formas de pensar y evaluaciones de situaciones que no siguen las reglas de la racionalidad pura, pero que tampoco las contradicen; así los diferenciaremos de los actos irracionales, que contradicen a la razón”¹⁴⁶. Por lo que para Merò la Teoría de los Juegos resulta efectiva en casos en que los conceptos de lo que entendemos por racional son distintos.

NUESTRA PROPUESTA TRANSDISCIPLINAR

Cualquiera de las propuesta que hemos considerado, no se debería aceptar como válida en sí misma para un disciplina en particular, sino como alternativas a la racionalidad determinista que ha impuesto el paradigma moderno. Ubicándonos dentro del paradigma posmoderno, como un espacio adecuado en donde hay cabida para toda la variedad de propuestas consideradas desde diferentes campos del conocimiento, se puede propiciar una reformulación de los objetivos utilitaristas de la Ciencia Económica, exhortando a su comunidad científica a tomar conciencia del exceso de mecanicismo, tecnicismo, formalismo, reduccionismo que impera en esta disciplina.

Dentro del paradigma posmoderno y adoptando una perspectiva transdisciplinar, se considera que cualquiera de estas propuesta debiera superar el campo específico de la disciplinariedad, pues *la atraviesa*. En la actualidad se está dando el cambio de un paradigma por otro, en donde presenciamos un nuevo léxico, un nuevo lenguaje y a un investigador cada vez más identificado con todas estas transformaciones que se viven hoy en la construcción del conocimiento científico. Dentro de ese paradigma podemos criticar, trascender, hacer reflexiones y ser creativos, ya que hay espacio para la libertad, la imaginación, la incertidumbre, la indeterminación, entre las diversas maneras de definir a la racionalidad ya sea epistémica, ampliada o procesal, racionalidad humana, racionalidad reproductiva, racionalidad vista en términos de complejidad, racionalidad probabilística, cuasirracionalidad, racionalidad de la hermenéutica, racionalidad histórica, racionalidad múltiple, etc.

Lo que hemos explicado en este trabajo pone en evidencia la *crisis de la racionalidad del paradigma moderno*, dentro de la cual encontramos un agotamiento de la *racionalidad económica*. Siguiendo a Rorty, lo importante no son los conceptos o definiciones dadas

145 *Ibid.*, p. 104.

146 *Ibid.*, p. 201.

desde cada campo de la disciplina científica, sino que las palabras, el discurso epistémico, se vayan deconstruyendo a través del paradigma posmoderno como lo que son en “realidad”, convenciones lingüísticas, y así relacionarse con otras epistemes para poder expresar nuevos contenidos a partir de otros conceptos integrados de una manera más plural. Los diferentes tipos de racionalidad apuntan hacia la búsqueda de otra racionalidad recreada, por lo que no hay una sola racionalidad para elaborar lo que es nuestra forma de percibir y conocer, sino diferentes posibilidades de razonar que nos permitan superar cualquier tipo de objetivismo cognitivo en las ciencias.

La mayoría de las propuestas consideradas en esta investigación apuntan hacia una contextualidad de los valores intersubjetivos de los seres humanos, apuestan a una diversidad dentro de la interculturalidad, y manejan un enfoque más hermenéutico de la comprensión de los fenómenos y procesos humanos. Las propuestas que hemos analizado de Sen, Toboso, Martínez-Echevarría, Hinkelammert, Mora, Fernández, Nieto, Morin, Rorty, Gadamer, Vattimo, Martínez Miguelez, Márquez-Fernández y Gómez-Martínez, nos permiten entender críticamente los procesos de la producción económica y los supuestos en los que descansa *su* racionalidad. Ello pudiera generar una mayor reflexión sobre la necesidad de humanizar desde el punto de vista de la ética y los valores morales, la estructura de mercado de la Ciencia Económica, sabiendo que ésta debe buscar nuevas repuestas a través de los diferentes caminos aquí recorridos en torno a la racionalidad histórica y sus lógicas.

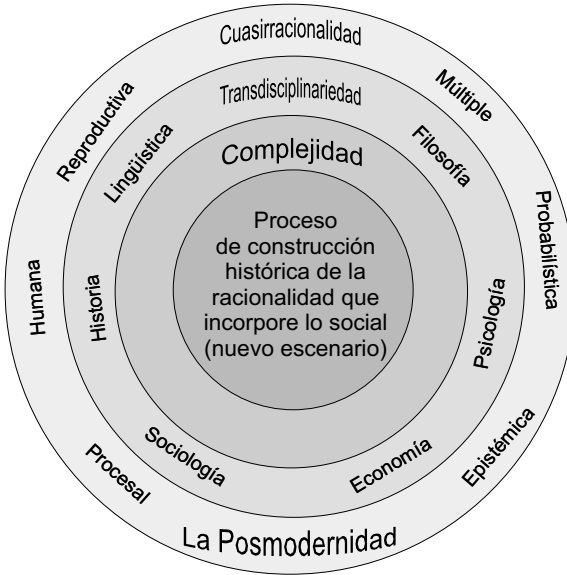
A pesar de que las propuestas de Salazar y Lászlo Merö están dirigidas hacia la Teoría de los Juegos, es importante destacar sus consideraciones sobre la racionalidad, pues nos permiten acceder a un plano posmoderno al discutir sobre el carácter de la diversidad racional. De igual manera, North también nos propone otro tipo de racionalidad con argumentos muy favorables para dar origen a una nueva visión de la Economía, aunque sus planteamientos siguen atrapados bajo los dominios de la racionalidad instrumental.

Se hace necesario trascender las disciplinas científicas para llegar a formar un nuevo mapa cognitivo mucho más interactivo sobre nuestra concepción de la *racionalidad y sus fines*. Eso implica compartir un marco epistémico más amplio y esto sólo es posible a través de los juegos del lenguaje y las metáforas (Rorty), es por ello que los planteamientos de la filosofía son fundamentales para interpretar las estructuras de la Economía, de allí la importancia de combinar interpretaciones y teorías de diversos ámbitos del conocimiento.

En vista de la propuesta que hemos manejado, y siguiendo la definición que ofrece Fontalvo de transdisciplinariedad, consideramos que se debe *crear una episteme de los campos transdisciplinares del conocimiento* (Figura 1), a través de la pragmática de un pensamiento complejo que nos permita articular los fines e intereses de la ciencia con las responsabilidades y los derechos a la vida que tienen todos los *sujetos* humanos. Manejar ese flujo de información que proviene de todas las disciplinas de las ciencias sociales, en un espacio compartido por los investigadores que efectivamente trascienda las fronteras de la disciplinariedad, estaría garantizando la realización de auténticos programas de investigación transdisciplinaria.

La necesidad de adoptar este enfoque para el estudio y una crítica de la *racionalidad económica* en la Ciencia Económica de la Modernidad, es imprescindible para crear ese mundo de vida en el que la episteme esté asociada al nuevo mundo de vida posmoderno.

Figura 1
 NUEVO MAPA COGNITIVO DE LA RACIONALIDAD



CONCLUSIONES

Nos hemos propuesto liberar a la razón en un contexto transdisciplinar donde se considere a la Economía en su relación con otras disciplinas, tales como la Historia, la Lingüística, la Sociología, la Filosofía, la Antropología, el Derecho. Es así como la ciencia económica podrá avanzar en el terreno científico al momento de tratar de abordar una realidad cambiante y compleja que muchas veces se le escapa de la mano por el sesgo economicista, mecánico, lógico, racional y calculador que la ha caracterizado.

Todavía la Teoría de los Juegos, el Neoinstitucionalismo Económico, entre otras teorías y enfoques, constituyen una extensión del programa de investigación neoclásico renovado o reformado, que no deja de adaptarse a los acontecimientos históricos y por ende a la evolución de la Teoría Económica, ello nos explica por qué seguimos bajo el dominio de la racionalidad instrumental en nuestra concepción de la Economía.

La racionalidad instrumental predomina en los modelos económicos como un supuesto muy fuerte que garantiza la conducta maximizadora de los individuos y el equilibrio. El enfoque metodológico de este tipo de racionalidad no da cuenta, ni describe lo que es la auténtica realidad que viven los individuos en sus relaciones sociales y de consumo. Por lo anterior se afirma que en la Economía se sigue trabajando bajo prácticas tecnificantes muy desligadas de los cambios que se han suscitado a nivel político, económico, cultural y social. Los Economistas en vista de la situación en referencia deben crear una motivación y preocupación, por desplazarse hacia nuevos campos y disciplinas científicas, dejando de considerar el conocimiento de forma aislada, segmentada o en parcelas cerradas.

Es necesario hacer un agudo replanteamiento del tema de la racionalidad en la Ciencia Económica, esto va a tener enormes implicaciones sobre la manera que *se piensa y hace* la Teoría Económica. Se requiere, según afirma Rorty, llegar a un acuerdo solidario acerca del sentido con el que la racionalidad es entendida y puesta en práctica entre todas las disciplinas. Dicho acuerdo debe lograrse en el seno de la cultura de cada comunidad científica y sus estrategias para construir la ciencia social. Esto sólo será posible, citando a Sen, a través del diálogo y la persuasión, llegando así a un acuerdo universal por la mediación de los diversos discursos científicos hasta lograr una interpretación que responda a los diferentes ámbitos culturales en los que el conocimiento científico se codifica y norma. Para ello se debe crear un espacio común de discusión en pro de la construcción de esta nueva racionalidad epistémica.

Estos señalamientos se hacen en el entendido que la crisis de la racionalidad económica de la modernidad¹⁴⁷, responde y es consecuencia de la misma crisis de la racionalidad técnica del paradigma productivista y consumista de la sociedad capitalista postindustrial. La ideología y la teoría política moderna, basada en el principio de *progreso científico y liberalismo individualista*, ha dejado un gran vacío ontológico y axiológico, al no responder a las expectativas del género humano para el logro de una condición humana de justicia e igualdad. Se requiere una profunda reflexión desde la realidad presente sobre el futuro del orden histórico de la racionalidad humana, a fin de garantizar la pervivencia de lo social sobre lo simplemente economicista, e incorpore valores como la equidad, la solidaridad y el bienestar común, como los principios de legitimidad ciudadana, que propicien la conquista de una economía política más democratizadora de las riquezas de la producción. Aunque todavía no se ha consolidado el pensamiento postmoderno como un sistema, es innegable que el nuevo paradigma de la racionalidad está asociado a la complejidad, la transdisciplinariedad y la posmodernidad como la nueva Historia.

El desgaste o crisis del paradigma moderno y de su racionalidad técnica, nos confirma sin mayores dudas que estamos en tránsito de otra episteme de la racionalidad, en donde la ciencia social y la Economía no pueden sustraerse a este acontecimiento. Es ahora cuando cobran relevancia los juegos del lenguaje y las nuevas metáforas, todo ello con el único fin de recuperar al ser humano, como universo antropológico de atención para la ciencia económica, y eso requiere descubrir nuevos enfoques interpretativos, mucho más comprometidos con la *hominización* de la Economía. Un primer intento de acercamiento sería recuperar las relaciones complementarias entre Ética y Economía, entre las responsabilidades públicas y la civilidad, entre los valores humanos y los intercambios del mercado, a fin de propiciar nuestro acuerdo con las propuestas que hemos analizado desde las perspectivas de los diversos pensadores postmodernos a los que nos hemos referido.

147 Cfr. Cardozo Lenín y Márquez-Fernández, Álvaro: *Crisis de la razón productiva de la modernidad y discurso filosófico ambientalista postmoderno*. Ars Gráfica. Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA), Maracaibo, 2003.



Sobre o autor

Antonio Sidekum, nascido em Nova Petrópolis, RS, 1948, é doutor pela Universidade de Bremen, na Alemanha, com o tema da *Tese Ethik als Transzendenz Erfahrung: Emmanuel Levinas und die Philosophie der Befreiung*, e pós-doutor pela Universidade de Leipzig, Alemanha, e pela Catholic University of America, Washington, USA. Entre 1976 e 2002, foi professor em cursos de graduação e de pós-graduação da UNISINOS. Reside em São Leopoldo.

A fragilidade das relações interpessoais tem levado pensadores e escritores a desbruçarem-se nas reflexões existenciais que busquem um fundamento ontológico último para a relação ética e política. Uma necessária reformulação da complexidade de valores pessoais ainda faz o homem, desde Aristóteles, refém dos conceitos de bem e mal, já que na mira das ações humanas sempre estará um bem qualquer a atingir. Os

atos são nossas criações, mas a consciência das possibilidades e da liberdade de escolha acaba por instaurar o conflito. Emerge desse ambiente o Estado como violência institucionalizada, nutrido pelo poder e tirania de determinadas classes sociais. Como então instaurar um *ethos* político? O Livro de Sidekum vem propor reflexões sob as perspectivas de Kant, Fichte, Schelling, Kierkegaard, Buber, Gabriel Marcel, Rosenzweig e Levinas de uma forma espetacular, resultado de profundas pesquisas que lhe renderam a titulação de doutor em ética.

O Sujeito diante do outro e diante do Estado violento é a preocupação que vem reunir nessa obra algumas proposições e reflexões. Delineado de forma acadêmica, reflexo da experiência docente do autor, temos num dos capítulos a possibilidade de compreender a fundamentação do Estado para, em seguida, alcançar a estrutura opressora que o constitui. Preocupado com conceitos como ética, sociedade, subjetividade além de outros, a pesquisa convida o leitor a prepassar vários pensadores numa construção do saber, fulcrado na criticidade e na liberdade da construção do conhecimento ético. Heteronímia como sistema ético sustentado pela ação externa e Solidariedade como chamamento do outro no face-a-face são algumas das preocupações que temos nas mãos com esse livro. Por outro lado, a concepção de natureza humana em suas mais diversas estruturas e compilações não é relegada nessa jornada ética. Sem dúvida uma obra que não deve faltar na biblioteca daqueles para quem a axiologia é uma investigação saborosa, fazendo dessa leitura um banquete de idéias e proposições.

Luiz Carlos Ost

Advogado e licenciado em Filosofia
(ver reseña de José de la Fuente en el Libarius. pág. 125).





Utopía y política en América Latina: Entre el capitalismo utópico y el capitalismo nihilista*

Utopia and Politics in Latin America: Between Utopic Capitalism and Nihilist Capitalism

Yamandú ACOSTA

*Facultad de Derecho y Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos
de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad de la República. Montevideo, Uruguay.*

RESUMEN

La recuperación de la política como arte de lo posible, implica una adecuada relación con la utopía, que es condición de realismo político. Esto supone afirmar la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, frente a su desplazamiento por la perspectiva fetichizada hegemónica de la realidad virtual. Este realismo como perspectiva de lo posible, se encuentra hoy empujado en América Latina entre los anti-utopismos del capitalismo utópico y el capitalismo nihilista. La superación de estos fundamentalismos anti-utópicos de nefastos efectos, requiere tanto una democratización de la política como una politización de la democracia, procesos que suponen tanto una emergente utopía positiva como una adecuada relación con ella.

Palabras clave: Utopía, política, realismo, capitalismo utópico, capitalismo nihilista.

ABSTRACT

The recovery of politics as the art of what is possible, implies an adequate relationship with utopia, which is a condition of political realism. This supposes the affirmation of reality as the condition of possibility in human life, in contrast with its displacement by the hegemonic fetishist perspective of virtual reality. Realism as a perspective of what is possible, has been replaced today in Latin America by the anti-utopianism of utopic capitalism and nihilistic capitalism. To overcome these nefarious anti-utopic fundamentalisms, both the democratization of politics and the politization of democracy are required, both of which are processes that suppose an emergent positive utopia and an adequate relation with this utopia.

Key words: Utopia, politics, realism, utopic capitalism, nihilistic capitalism.

* Ponencia presentada en el Simposio *Utopía y Política*, 51º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago, Chile, 14-18 de julio de 2003.

INTRODUCCIÓN

El presente texto hace suya la argumentación de Franz J. Hinkelammert sobre la significación de la utopía en la articulación de un efectivo realismo político, a la que entiende válida y vigente en términos instituyentes en los escenarios actualmente instituidos, tanto a nivel de nuestros estados nacionales, como en lo regional y en lo mundial globalizado.

En la década de los ochenta del pasado siglo, esa argumentación ha operado, a nuestro juicio, como referencia fundante de uno de los libros más relevantes del autor en cuestión¹, así como de un seminario llevado a cabo por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), dedicado a la teoría del Estado y de la política en América Latina², en la perspectiva de “reflexionar una estrategia de democratización en América Latina”³. Se entiende correcto pretender que en el nuevo contexto de esta primera década del siglo XXI en curso, el simposio *Utopía y Política* en el marco de este 51º Congreso Internacional de Americanistas, realizado en el país cuyas circunstancias históricas motivaron muy particularmente aquellas reflexiones, responde resignificadamente a la misma perspectiva.

En efecto, si en la década de los ochenta, sobre el eje articulador de Estado y política, la *democratización* en los países del Cono Sur de América Latina suponía centralmente la transición desde los regímenes autoritarios configurados por las dictaduras de la región a la instalación de regímenes democráticos; en el presente, sin descuidar aquellos ejes de articulación, adquiere una particular presencia la sociedad, que como sociedad civil en proceso de ampliación, transforma aquél eje de relación, resignificando tanto al Estado como a la política. Por ello, sin disminuir la significación del régimen político; adquiere centralidad la perspectiva de articulación y consolidación de un nuevo *ethos* democrático, motivado no intencionalmente al tiempo que jaqueado por un *ethos* autoritario, que seguramente las dictaduras han dejado instalado en las vigentes democracias posdictatoriales.

A los efectos en términos de normatividad de lo fáctico derivados de la herencia-presencia del *ethos* autoritario, se agregan con carácter de sobredeterminación los del *ethos* mercantil del capitalismo utópico, complementaria instalación de las mismas dictaduras iniciadas en la década de los setenta y los del *ethos nihilista* del capitalismo cínico que, más que a desplazar, tiende a complementar a su inmediato antecesor en el reforzamiento de los señalados efectos normativos. En el marco de estas condiciones vigentes, que también Hinkelammert ha analizado⁴ y que pueden caracterizarse como fundamentalismos antiutópicos, la democratización de la política pasa por la extensión y profundización de un *ethos* democrático en los espacios locales, nacionales y regionales, que afirme en una posible re-

1 Franz J. Hinkelammert: *Crítica a la razón utópica*, Introducción “El realismo en política como arte de lo posible”, DEI, 2ª ed. 1990 (1ª ed. 1984), San José, Costa Rica, pp. 13-29.

2 En edición preparada por Norbert Lechner, dicho seminario bajo el título *¿Qué es el realismo en política?*, además del texto de Hinkelammert de referencia (pp. 17 a 28) que inicia el volumen luego de la *Introducción* (pp. 7 a 16) a cargo de Lechner, se incluyen, en su orden, otros de Angel Flisfisch, Norbert Lechner, Gabriel Cohn, Oscar Landi y Regis de Castro Andrade (*¿Qué es el realismo en política?* Catálogos editora, Buenos Aires, 1987.).

3 Norbert Lechner: *¿Qué es el realismo en política?*, “Introducción”, p. 16.

4 Franz J. Hinkelammert: *Democracia y totalitarismo*, esp. *El Estado de Seguridad Nacional y la Democracia Liberal en América Latina*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1990, pp. 211 a 228.

lación crítico-constructiva con su *utopía democrática*, al *realismo político democrático* como arte de lo posible, democratizando los espacios señalados y aportando desde ellos a la democratización y consecuente transformación del orden mundial imperante.

Se trata entonces, de discernir y superar al *utopismo democrático*⁵, que por el angostamiento a la normatividad de lo fáctico, en la perspectiva totalizante del agresivo fundamentalismo secular neoconservador occidental que reduce la realidad a lo dado, intenta consolidar en sus expresiones extremas por la política de la muerte que es la muerte de la política, el sentido común legitimador de que lo real es lo racional.

LA UTOPIA COMO CONDICIÓN DE REALISMO POLÍTICO Y LA RECUPERACIÓN DE LA POLÍTICA COMO ARTE DE LO POSIBLE

El realismo político, como condición categorial y práctica de la política como arte de lo posible, supone considerar que sociedades perfectas, sea como sistemas de funcionamiento perfecto en la perspectiva de las utopías del orden, sea como pura espontaneidad de las relaciones entre los sujetos en la perspectiva de las utopías de la libertad, son técnica, política y humanamente imposibles. Ni hay sistemas o instituciones de funcionamiento perfecto a los que pueda encargarse la resolución de los problemas humanos, ni los seres humanos pueden afirmarse como sujetos sin la mediación de sistemas o instituciones.

Una orientación estratégica que en términos de una normatividad de lo utópico, incurra en la ilusión trascendental de pretender realizar la utopía, tanto en la perspectiva de la utopía del orden como en la de la utopía de la libertad, termina destruyendo sociedades posibles en nombre de sociedades perfectas.

En la otra dirección, una racionalidad estratégica que en términos de la normatividad de lo fáctico, reduzca la realidad a lo dado, bloqueando cualquier alternativa a los eventuales efectos destructivos de la facticidad, termina destruyendo sociedades posibles en nombre de las sociedades actualmente existentes como las únicas posibles. Esta segunda dirección, descalifica a la primera como utopismo, al tiempo que se autoidentifica pretendiendo legitimarse, como realismo político. Realismo político se expresa aquí como antiutopismo en relación a las utopías que en términos de la normatividad de lo utópico, sea en la perspectiva de las utopías del orden, sea en la de las de la libertad; proponen alternativas que suponen rupturas con la normatividad de lo fáctico. Respecto de este antiutopismo, la perspectiva crítica reconoce a su vez dos variantes: la del *utopismo antiutópico* y la del *nihilismo antiutópico*.

El *utopismo antiutópico* construye como sentido común legitimador, la creencia en que el orden existente, liberada su lógica de funcionamiento de las distorsiones que puedan

5 Hinkelammert, caracteriza al *utopismo democrático*: como "...utopismo, que proyecta una democracia mítica de pura paz, pura tolerancia, puro pluralismo, que es un ideal eterno, un valor absoluto más allá de cualquier problema concreto. Aunque todo el mundo se muera de hambre, que lo haga democráticamente. Ese mito democrático se desvincula de toda historia concreta, y hasta de la propia discusión de las condiciones económico-sociales de la organización democrática del poder político. Parece ser un paraíso prometido de simple diálogo, donde las divergencias son de opinión y no de intereses. (...) En esa visión utopista, la reivindicación popular concreta y urgente es considerada todismo, falta de paciencia, envidia. Los movimientos populares parecen ser peligro para la democracia" (Franz J. Hinkelammert, *Ibid.*, p. 226).

afectarla, se perfeccionará en el largo plazo, tendiendo a solucionar todos los problemas que el desarrollo de su propia lógica plantea. De acuerdo a esto, toda pretensión alternativa es utópica e irracional y debe ser rechazada en nombre de un orden que es real y racional, un orden que no niega la libertad sino que la hace posible resultando además del ejercicio de aquella; en definitiva un antiutopismo que bajo la pretensión de realismo configura un inconfeso utopismo, el de una utopía en curso, utopía que es a la vez, utopía del orden y utopía de la libertad.

El *nihilismo antiutópico* construye como sentido común legitimador la creencia de que el orden existente, no obstante no pueda solucionar en el largo plazo los problemas que su propia lógica plantea, sino que inevitablemente los mismos habrán de mantenerse o profundizarse en el futuro; es el único orden posible, un orden que es superior a cualquier pretensión alternativa y que asegura la libertad de muchos. Estos a su vez lo aseguran cuando en uso de su libertad optan por él, por lo cual su afirmación supone la legitimación de la contrapartida de la exclusión de crecientes mayorías; sea por la lógica mercantil en los términos de la guerra de los negocios, sea por la guerra como política de la muerte y muerte de la política, tanto en los escenarios nacionales, como regionales y mundiales.

El realismo en política como arte de lo posible, implica discernir críticamente desde cada presente, tanto las líneas orientadas en términos de la normatividad de lo utópico, como aquellas que están capturadas por los límites de la normatividad de lo fáctico. Esto supone la afirmación, profundización y ensanchamiento de márgenes de historicidad con su consecuente afirmación de *la realidad como contingencia* frente a la negación de la misma que tiene lugar cuando se la afirma como necesidad.

La pretensión de que lo real es racional, tiene que ser críticamente discernida y superada, tanto en su lectura antiutópica, sea del utopismo antiutópico como del nihilismo antiutópico, que reducen la realidad a lo fácticamente dado; como en su lectura utópica alternativa, para la que la irracionalidad de lo fácticamente dado enuncia su irrealidad y por lo tanto la necesidad, en términos de inevitabilidad, de un futuro absolutamente otro que supone una radical ruptura con la facticidad imperante, como condición de la vigencia efectiva de lo real racional. En cualquiera de estas direcciones, se distorsiona a la *política como arte de lo posible*, transformándola en la *técnica de lo necesario*; al darle el carácter de necesario en cuanto inevitable, sea a lo fácticamente dado como a lo utópicamente pensado o imaginado.

La recuperación de *la política como arte de lo posible* sigue suponiendo entonces una adecuada relación con la *utopía* en términos de idea reguladora o condición trascendental de un efectivo *realismo político*. La vigencia de esta adecuada relación con la utopía, es posible en la medida en que las utopías alternativas al orden dominante naturalizado sigan teniendo presencia; pero su pretensión de sentido tal vez se desdibuja y con él el de *la política como arte de lo posible* y por lo tanto la perspectiva del *realismo político*, en un horizonte de creciente omnipresencia del *nihilismo antiutópico*.

EL REALISMO POLÍTICO COMO AFIRMACIÓN DE LA REALIDAD

El realismo político o la política como arte de lo posible, implica centralmente la afirmación de sociedades posibles. Sociedades posibles son aquellas que hacen a la vida humana posible, perspectiva de reproducción de la vida humana que supone la reproducción de la realidad como conjunto, del cual la humanidad y la naturaleza son sus subconjuntos. La articulación de la vida humana y la naturaleza en una racionalidad que sea actual y tenden-

cialmente reproductiva, es criterio de racionalidad trascendental y transcultural, desde el cual es posible evaluar cualquier racionalidad técnica, productiva o estratégica.

La racionalidad reproductiva de la vida humana y la naturaleza es racionalidad trascendental, porque es condición de posibilidad de toda otra racionalidad pretendidamente tal; si esta condición es ignorada, antes o después se evidenciará la irracionalidad de la pretendida racionalidad al tornar la vida imposible. Porque es trascendental, es también transcultural: implica la perspectiva de superación de la tensión particularismo/universalismo a través de la promoción de un universalismo cuya condición es la afirmación de las particularidades no excluyentes.

Desde las sociedades existentes el realismo político exige desarrollos en términos de racionalidad estratégica, que supongan orientaciones hacia sociedades posibles.

En el Cono Sur de América Latina frente a la pregunta ¿son nuestras sociedades posibles?, distintos indicadores de carácter económico (desmantelamiento del aparato productivo, crisis del sistema financiero), político (crisis de lo político, de la política, de los partidos y de la representatividad), social (fragmentación, segmentación, exclusión, polarización), demográfico (emigración), cultural (ensimismamiento insolidario, estrechamiento y crisis de sentido del imaginario democrático), con diferente magnitud relativa y articulación especialmente en los países rioplatenses, parecerían aconsejar en principio una respuesta negativa; en ellas lo posible parece no coincidir con lo dado. Para ellas y desde ellas, puede tal vez señalarse que en su definición y tendencialidad dominante son sociedades imposibles. Una ritualidad política que se limite a reproducir esa tendencialidad, estará promoviendo lo imposible y aunque lo haga en nombre de lo posible y tal vez más fuertemente por hacerlo así, estará renunciando a lo posible. La constatación de la omnipresencia de esa ritualidad, no debe ser ocasión para profundizar el abandono de lo político y de la política, pues de esta manera estaremos igualmente renunciando a lo posible, por renuncia a ejercer el arte de lo posible.

Desde Porto Alegre, también el Cono Sur de América Latina, los recientes y multitudinarios foros sociales mundiales han afirmado la tesis "*porque otro mundo es posible*". La única manera de que esta afirmación no se reduzca a una opción con arreglo a valores, pasa por ponerla en relación con la tesis: *porque este mundo es imposible*. En efecto, si a las consideraciones sobre nuestra región sumamos en el espacio global, simplemente la potenciación exponencial de los fundamentalismos y los terrorismos, surge que la opción por otro mundo es la alternativa a la tendencialidad en términos de imposibilidad hoy instalada. Como el mundo presente es imposible no se debe seguir con él y por lo tanto con la ritualidad política que colabora en su reproducción. En tanto que otro mundo sea posible, se debe hacer lo posible para hacerlo efectivamente posible; en esta perspectiva la política recupera su papel en términos de racionalidad con arreglo a fines, como arte de lo posible.

La construcción de un mundo posible se despliega entonces entre dos mundos imposibles: el mundo actualmente dado, fácticamente imposible por su tendencialidad destructiva creciente y el mundo ideal, utópicamente imposible. Reproducir al primero es destruir lo posible por la afirmación de lo tendencialmente imposible; querer realizar el segundo es destruir lo posible, pero ahora por la pretensión de realizar lo humanamente imposible. Distanciamiento crítico respecto de lo dado por la relación con la utopía, pero también cautela crítica en nuestra relación con la utopía: en la tensión entre lo *tópico* y lo *utópico* se construye lo posible, reproduciéndose con realismo la realidad.

EL REALISMO POLÍTICO ENTRE LOS ANTIUTOPISMOS DEL CAPITALISMO UTÓPICO Y EL CAPITALISMO NIHILISTA

En el curso del siglo XIX la mundialización del capitalismo salvaje que se autoidentificó como proceso civilizatorio, generó la reacción desde los afectados en la satisfacción de sus necesidades las primeras formas de resistencia y lucha que apuntaron a superar revolucionariamente el capitalismo. En el curso del siglo XX frente a los avances del utopismo revolucionario consistente en la pretensión de realizar históricamente el comunismo como un mundo otro respecto del mundo capitalista, a través de la mediación del socialismo, éste reaccionó antiutópicamente. Lo hizo inicialmente como capitalismo de reformas, que instalaba visiblemente una perspectiva universalizante en la participación del producto producido, a través de crecientes beneficios a los asalariados que de esa manera encontraban en una creciente implicación negociada en la lógica del sistema una perspectiva empíricamente tangible de la satisfacción de sus necesidades, frente al horizonte de incertidumbre que significaba el salto revolucionario en dirección a la plenitud utópica que no pasaba de ser más que una promesa y una esperanza.

Mientras la racionalidad política revolucionaria había apostado a transformaciones que entendía necesarias en cuanto inevitables en atención a las crisis del capitalismo que anunciaban una crisis final; la racionalidad política reformista apostó en cambio a la imposibilidad de la pretendida alternativa revolucionaria, para enfrentar la cual, tornándola efectivamente imposible a escala mundial, promovió la conformación de un capitalismo con rostro humano como única alternativa posible, no solamente para el capitalismo sino para la sobrevivencia de la humanidad.

La crisis de colapso del socialismo real a fines de la década de los ochenta del pasado siglo, marca a escala mundial el fin de la *guerra fría*, que para el Cono Sur de América Latina había sido desde la década de los sesenta la *guerra caliente* de confrontación entre el capitalismo y el fantasma del comunismo. La nueva situación hace posible que el capitalismo pueda prescindir de su rostro humano.

El utopismo revolucionario, postulando por la ruptura con el capitalismo y por la mediación del socialismo una aproximación progresiva a una sociedad sin clases y por lo tanto sin explotación ni dominación, a una sociedad de productores libres en la que el bien común habría de realizarse por las transparentes relaciones entre los mismos sin mediaciones institucionales después de haberse implementado por el Estado en la fase histórica de la dictadura del proletariado; había desembocado finalmente en una dictadura burocrática sobre el proletariado en el desarrollo de un fuerte totalitarismo de Estado. En nombre de una utopía se había instalado una antiutopía: en nombre de la disolución del Estado en cuanto expresión institucional de la dominación de una clase social sobre las otras, se había asistido precisamente a la creciente totalización del mismo en su condición de Estado totalitario.

Al poder prescindir de su rostro humano, el antiutopismo del capitalismo abandona la perspectiva del capitalismo de reformas. Adopta una nueva modalidad antiutópica que es la del capitalismo utópico. Frente al fracaso de la revolución socialista, de la economía centralmente planificada por parte del Estado totalitario, postula ahora la profundización del capitalismo, consistente en la afirmación de la competencia individual en el mercado como una racionalidad que en la perspectiva de su perfeccionamiento y universalización, además de hacer lugar a la realización del interés individual de cada uno de los competidores, hace convergentemente lugar a la realización del bien común. La mejor manera de realizar el

bien común es buscando el provecho individual con el grado mayor de racionalidad competitiva que cada uno de los libres competidores en el mercado sea capaz de desplegar. El mercado es como un nuevo dios secular que asegura con su omnisciencia, omnipotencia y suma bondad la realización del bien común: “el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios”, es decir “el libre competidor obra bien y deja el resultado en manos del mercado”. El utopismo antiutópico del capitalismo utópico asegura entonces a través de Dios-mercado, los mejores resultados tanto en términos de interés individual como de bien común. La racionalidad política queda acotada a la racionalidad mercantil en los términos de sus valores de fundamentación última, la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos, por lo que el arte de lo posible se transforma en el arte de hacer posible lo supuestamente necesario para que ni los intereses individuales ni el bien común se vean afectados. Este utopismo antiutópico del capitalismo utópico, no solamente deslegitima al Estado totalitario y su economía centralmente planificada, sino que también lo hace con el Estado intervencionista y de reformas que había tenido presencia en occidente, con expresiones singulares en el Cono Sur de América Latina.

En nuestra región, la instalación de este utopismo antiutópico del capitalismo utópico que supone la afirmación del mercado frente al Estado, de la economía frente a la política y de los técnicos frente a los políticos; procede a través del terrorismo de Estado de las “dictaduras de Seguridad Nacional”⁶ que se apropiaron del lugar de la soberanía en la década de los sesenta y setenta del pasado siglo, protagonizando la ya señalada *guerra caliente* que fue la contrapartida regional de la *guerra fría* que dominaba el escenario mundial. Mirado así, el Cono Sur de América Latina constituye un espacio experimental para la sustitución del capitalismo de reformas por un capitalismo centrado en el mercado, sin otra intervención por parte del Estado que la necesaria para la plena vigencia de la racionalidad mercantil. El Estado intervencionista, reformista o populista es sustituido entonces por un Estado terrorista: el disciplinamiento desde el terrorismo de Estado se constituye así en el camino para promover el disciplinamiento individual y colectivo en términos de la racionalidad del mercado. En los procesos de transición democrática en la región, que es discutible que se hayan completado en algunos casos en los mínimos democráticos del régimen político, los Estados terroristas han cedido el lugar a otros que inspirados en la tesis del estado mínimo vuelven a sus fundamentos liberales clásicos en su condición de jueces y gendarmes cuya finalidad, ahora en el marco de las garantías constitucionales, es promover la reproducción de *democracias de seguridad mercantil*.

En el contexto de estas *democracias de seguridad mercantil* en las que el lugar de la soberanía se ha desplazado muy probablemente al mercado, por lo que de la “Seguridad Nacional” se ha pasado probablemente a la *Seguridad Transnacional*, es relativamente sencillo, desde el punto de vista teórico-crítico no obstante las dificultades de implementación práctica de eventuales alternativas, discernir críticamente al utopismo antiutópico del capitalismo utópico y en relación a él recuperar con realismo político la política como arte de lo posible. En efecto, los indicadores económicos, sociales, políticos, culturales ya señalados

6 “Estas dictaduras de Seguridad Nacional transformaron profundamente las relaciones entre las FFAA y el Estado en toda América Latina. Se trata de un período en que los derechos humanos son violados sistemáticamente, y en el cual las FFAA asumen como institución un proyecto económico-social de transformación hacia un capitalismo extremo anti-intervencionista, anti-reformista y anti-popular” (Franz J. Hinkelammert: *Democracia y totalitarismo*, DEI, 2ª ed, San José, Costa Rica, 1990, p. 211).

con distinta presencia en los países de la región,⁷ muestran que no obstante la pretensión del capitalismo utópico, *vicios privados no son virtudes públicas*, por lo que la referencia al *bien común* en la que el mismo pretende legitimarse, no puede ni empírica ni tendencialmente reivindicarla. Por lo tanto es posible señalar de un modo empíricamente fundado que este utopismo antiutópico es fuertemente destructivo en términos de la racionalidad reproductiva que es la condición de toda racionalidad y que, por lo tanto, configura una facticidad y una tendencialidad imposible. Corresponde a la política en su condición de arte de lo posible, la responsabilidad de superar su ritualidad funcional a la reproducción y profundización de esta imposibilidad en la perspectiva de la construcción de mundos posibles para realizar los cuales probablemente deba elevar la mirada a nuevos horizontes utópicos sin alentar la tentación de pretender realizarlos empíricamente.

¿Cómo reacciona el capitalismo frente a estas perspectivas críticas emergentes que apuntan a deslegitimarlo? Desde su condición antiutópica de capitalismo utópico puesta en cuestión, en lugar de recuperar resignificadamente la perspectiva del capitalismo de reformas, se radicaliza ahora por la recuperación resignificada de la perspectiva más enfáticamente antiutópica del *capitalismo nihilista* o *capitalismo cínico*.

Franz Hinkelammert, sintetiza las que identifica como tres etapas del desarrollo del pensamiento sobre el sistema de la modernidad que se entrelazan en el presente (el utópico, el crítico y el nihilista), así como la singularidad del desafío que plantea este último, actualmente dominante, para la crítica y, por lo tanto, a mi juicio, para la recuperación de la política como arte de lo posible:

- 1) El sistema utópico sostiene la tendencia automática del sistema hacia la realización del interés general (equilibrio). Se trata del capitalismo utópico y del socialismo histórico visto como socialismo utópico.
- 2) Los juicios de hecho de la teoría crítica que refutan la tesis de la tendencia automática del sistema a la realización del interés general. Estos juicios empujan a la transformación del sistema, en el grado en el cual la realización de un interés general siga siendo la referencia básica del juicio sobre el sistema.
- 3) El sistema nihilista. Se efectúa una transvalorización de los valores en relación a la teoría crítica, junto con una renuncia al contenido utópico (de interés general) del sistema utópico y de sus transformaciones. Aparece la mística de la aceleración por la aceleración misma, y con ella la mística de la lucha y de la muerte.
- 4) Paradigmáticamente se pueden agrupar estas tres etapas alrededor de los nombres de Adam Smith (para el sistema utópico), Marx (para la posición crítica) y Nietzsche (para el sistema cínico). Iluminación, crítica de la iluminación a partir de la propia iluminación y anti-iluminación, son los pensamientos de estas etapas. Sin embargo las etapas no aparecen de modo necesario en secuencia histórica excluyente, sino que se penetran. Pero no puede haber duda de que el sistema cínico hoy se ha vuelto dominante, como lo fuera el fascismo de los años treinta y cuarenta.

7 Cfr. Supra. p. 5.

El problema actual es ¿cómo criticar el sistema cínico, si la crítica de la ideología dejó de ser operante?⁸.

El *capitalismo nihilista* o *cínico* hace suya los señalamientos de la *teoría crítica* al *capitalismo utópico*, pero no para reactualizar el capitalismo de reformas ni para profundizar las reformas en la articulación de una perspectiva revolucionaria que sea capaz de acotar los efectos destructivos del capitalismo, sino para transformarlo en esta identidad cuyo antecedente teórico está en Nietzsche, mientras que el antecedente histórico se encuentra en el fascismo de las décadas de los treinta y cuarenta del siglo XX. Mientras la crítica en la línea de Marx oponía el interés general o bien común a los efectos destructivos del fetichismo de la mercancía, la crítica *nihilista* y *cínica* opone la *racionalidad mercantil* como racionalidad dada y única posible no obstante sus elocuentes efectos destructivos, frente al fetichismo del interés general o del bien común: “‘La mercancía no es un ídolo, sino que es el Dios verdadero de nuestro tiempo’. El ídolo es el interés general, en nombre del cual Marx denunció el fetichismo de la mercancía como una idolatría”⁹. Con esta inversión del análisis, señala Hinkelammert “prácticamente toda la crítica del capitalismo es transformada en afirmación del capitalismo cínico. Este acepta los juicios de hecho subyacentes a esta crítica, y los transforma en afirmación del capitalismo por la simple tesis de que no hay alternativa. Como no hay alternativa, estos juicios de hecho se transforman en deber. ¿El mercado es un fetichismo? Se contesta: sí, lo es, ¿y qué? Si lo es, también tiene que serlo, porque no hay alternativa. Eso se hace con los otros juicios de hecho subyacentes a la crítica clásica del capitalismo. ¿El capitalismo es un sistema de explotación? ¿Y qué? ¿El capitalismo destruye al ser humano y a la naturaleza? ¿Y qué? ¿Por qué no, si el mundo es así y no hay alternativa?

Se trata de un procedimiento que no es nuevo de por sí, si bien por primera vez se convierte en un procedimiento constituyente de la sociedad y de su legitimación”¹⁰.

El sistema cínico o nihilista hoy dominante, comparativamente con el sistema utópico hoy declinante, no inhabilita la perspectiva crítica, sino que cambia el sentido de la misma: en lugar de enfrentarse con un universalismo aparente que promueve la extensión y profundización de un anti-universalismo de fondo, debe enfrentar ahora un anti-universalismo confeso y militante que ha decidido presentarse como lo que es, con la pretensión de que vale, por ser lo único posible. En la confrontación con el capitalismo utópico, la perspectiva crítica debía tornar visible que los vicios privados no se transformaban en virtudes públicas y que por lo tanto la orientación en la dirección de una lógica mercantil totalizada, suponía la negación de lo posible. En la confrontación con el capitalismo cínico, ese discernimiento crítico ya está adquirido, aunque metabolizado por la propia lógica de la totalización mercantil en la pretensión de que no obstante los vicios privados no se transforman en virtudes públicas y que por lo tanto la lógica del interés privado al universalizarse niega la universalidad, esta lógica es de todas maneras la única posible.

8 Franz J. Hinkelammert: El grito del sujeto. *Del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, 2ª ed., San José Costa Rica, 1998, pp. 236 a 237.

9 *Ibid.*, p. 235.

10 *Ibid.*, pp. 235 a 236.

La crítica hoy no tiene más que mostrar que la lógica que asume cínicamente su antiuniversalismo, no es como pretende serlo, la única posible. El escollo mayor para la política como arte de lo posible consiste hoy en superar el estrechísimo margen para la historicidad configurado por “la mística de la lucha y de la guerra” que quiere ser la política por otros medios, alentando la política de la muerte que conduce a la muerte de la política, que viene a profundizar los efectos de la ritualización de la política como administración de lo dado, afín a la línea del capitalismo utópico.

Ni guerra ni técnica, la recuperación de la política como arte de lo posible, es la perspectiva que en términos de racionalidad estratégica puede hoy alentar sociedades posibles desde sociedades sospechosamente imposibles.

SUJETO, UTOPIA DEMOCRÁTICA Y REALISMO POLÍTICO EN EL CONTEXTO FUNDAMENTALISTA ANTIUTÓPICO

¿Cuál es el sujeto o el actor capaz de proceder a esta necesaria recuperación de la política como arte de lo posible en el actual contexto de las *democracias de seguridad mercantil*?

Estando el Estado bajo sospecha por su claudicante transformación en beneficio de la imposición de la matriz del mercado y por lo tanto de una presumible trasnacionalización de la soberanía; observándose un escenario político cuyos representantes oscilan mayoritariamente entre la corrupción y la reproducción de lo dado en la cual afirman su autoreproducción, también la sociedad política se ha puesto fuertemente bajo sospecha. Ya en el contexto de las dictaduras de Seguridad Nacional, la sociedad civil no como sociedad burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), sino como tejido de redes solidarias en la lucha por los derechos humanos de la vida inmediata concreta, redes que se fueron generando como reacción y resistencia al terrorismo del *Leviatán* autoritario, se presenta en su proceso de articulación y ampliación, como el lugar desde el cual sobre esa referencia de los derechos humanos de la vida inmediata concreta, puede provenir al interior de las sociedades nacionales el impulso redemocratizador y repolitizador, tanto de las sociedades nacionales como regionales, con capacidad de contribuir en el mismo sentido a la sociedad mundial. En las actuales *democracias de seguridad mercantil* el referente articulador de la sociedad civil, ahora frente al Estado juez y gendarme y frente a los poderes trasnacionales entre los que discurre la amenaza de la trasnacionalización de la soberanía, sigue siendo la defensa de los derechos humanos de la vida inmediata concreta. Ahora la defensa de los derechos humanos como eje articulador de una sociedad civil con pretensión y proyección alternativa, supone su confrontación con el totalitarismo del mercado y su actual reforzamiento fundamentalista desde expresiones visibles de los grandes poderes mundiales, que con el anuncio y la puesta en obra de la primera guerra del siglo XXI, han implantado el horizonte de la señalada “mística de la lucha y la guerra”, que como ya ha sido expresado, en tanto política de la muerte significa la muerte de la política.

La sociedad civil, que sobre la referencia fundante de la defensa de los derechos humanos de la vida inmediata concreta, se ha venido articulando en el tejido de redes locales, nacionales, regionales y mundiales, aparece entonces como el lugar de las alternativas frente a los fundamentalismos antiutópicos de la totalización del mercado y de la guerra infinita. La sociedad civil se articula inicialmente como espacio de resistencias y luchas frente a la articulación solidaria de ejes de imposición de los nuevos poderes imperiales que operan en todos los espacios, desde el privado (poderes mediáticos) hasta el global (pode-

res financiero y militar). La sociedad civil constituye entonces el único espacio visible, en cuanto lugar de articulaciones actuales y posibles de movimientos sociales emergentes, con vocación y capacidad de generar contrapoderes, en términos de una lógica en la cual obtener y conservar el poder no tenga el sentido de consolidar el orden vigente como el único posible, sino en la que la construcción de poder, tanto en el proceso como en la orientación última, signifique *política* como *construcción de comunidad* y por lo tanto de construcción de alternativas al orden asimétrico, fragmentario, polarizante y excluyente que hoy intenta consolidarse por la razón de la fuerza.

La orientación última que da sentido no sólo a las demandas específicas de los movimientos sociales, sino a su articulación como sociedad civil en los distintos espacios, supone la referencia a una nueva utopía emergente desde las últimas décadas del siglo XX y que se profundiza y extiende en lo que va corriendo del siglo XXI es la *utopía democrática*, en el entendido que a diferencia de lo que identifica al orden imperial vigente, un *orden democrático es aquél en el cual todos puedan vivir en el sentido de que aunque no se pueda asegurar que no se atente contra la vida de nadie, el crimen no estará legitimado*¹¹. Esta *utopía democrática* del *orden democrático* marca el camino hacia un orden posible además de “deseado”, al tiempo que permite identificar el carácter marcadamente antidemocrático del orden imperante así como del pretendido sentido común legitimador que intenta imponer para legitimarse en su condición ya críticamente señalada de *utopismo democrático* (ver nota 4). El orden imperante intenta legitimar el crimen que comete sobre personas y grupos identificados como “criminales ideológicos” o sobre poblaciones enteras sobre las que cae el anatema fundamentalista de *fundamentalismo* y de la vinculación con el terrorismo, que en términos de terrorismo de Estado o de guerra infinita ha venido a imponer y apuntalar el crimen que se comete sobre al menos un tercio de la población del planeta en el presente y tendencialmente sobre el conjunto de la humanidad en el futuro a través de la totalización de la racionalidad del mercado.

Frente a este orden profundamente antidemocrático en cuanto orden de guerra, desmontadas críticamente y acotadas con discernimiento las pretensiones legitimatorias de la *violencia legítima* al interior de cada Estado y de la *guerra justa* en las relaciones entre los estados, la *utopía democrática* que hoy comienza a resistir y confrontar a los antitutopismos de la totalización del mercado y la guerra infinita a los que es solidario el *utopismo democrático*, es al mismo tiempo la *utopía de la paz*. Como alternativa al antiutopismo posmoderno, explícitamente anti-universalista y anti-ilustrado de la *guerra infinita* que subsume al de la *totalización del mercado* en el que estas señas de identidad son ambiguas y por ello menos claras; la *utopía de la paz* como la otra cara de la *utopía democrática* pueda tal vez entenderse como la orientación de sentido en términos resignificados *desde la sociedad civil en proceso de construcción en los diversos espacios*, de la utopía ilustrada de la *paz perpetua*¹².

La utopía del *orden democrático* como un *orden pacífico para la paz*, utopía emergente desde los movimientos sociales que con sentido emancipatorio se articulan como sociedad civil, no parece ser una mera *utopía del orden* que se oriente en sentido opuesto a las

11 Norbert Lechner: *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, CIS, Siglo XXI, Madrid, 1986.

12 Immanuel Kant: *La paz perpetua* (1796).

utopías de la libertad que razonablemente vertebran a dichos movimientos. La utopía del *orden democrático* parece ser para los diversos espacios, la referencia en relación a la cual las *utopías de la libertad* encuentran sentido al evitar la ilusión trascendental de realizar empíricamente la plenitud de la libertad sin instituciones. Las *utopías de la libertad* que se articulan dialógicamente y conflictivamente en la construcción de la *utopía del orden democrático*, son para la construcción del orden posible, el referente que permite acotar críticamente la ilusión trascendental de pretender realizar un orden perfecto, la que terminaría sacrificando la libertad posible y por lo tanto la legitimidad del orden.

La *utopía democrática* como *utopía de paz*, hoy emergente desde movimientos sociales que se articulan como sociedad civil alternativa en distintos espacios, parece identificar la paz en los términos de la que Norberto Bobbio caracteriza como *definición teológico-filosófica*, que expresa “sólo la paz con justicia merece llamarse propiamente paz”¹³. Desde ella es posible discernir críticamente las limitaciones de la *definición técnico-jurídica*, que reduce la paz a la fórmula negativa de la “no guerra” y a la fórmula positiva de “el fin, o la conclusión, o la solución, jurídicamente regulada de una guerra”¹⁴. La fórmula *teológico-filosófica* es la fórmula *utópica*, la fórmula *técnico-jurídica* es *tópica* y puede derivar en una lógica *antiutópica*. Para acotar o evitar esta derivación, la fórmula *teológico-filosófica* debe ser el referente trascendental de la fórmula *técnico-jurídica*.

La *utopía democrática* alternativa es *utopía de paz con justicia: democracia, paz y justicia* son las ideas reguladoras en un emergente proceso de resistencias y luchas con pretensión transformadora, al tiempo que valores de fundamentación última y por lo tanto sentido común legitimador de un orden alternativo posible, frente al orden impuesto que, además de fuertemente ilegítimo se revela como imposible.

Democracia, paz y justicia son los referentes trascendentales de repolitización de la política desde la sociedad en América Latina, ello no implica renunciar a la sociedad política, al Estado, a los organismos internacionales o al derecho internacional.

Desde la autonomía ya construida en términos de articulación de la sociedad civil, se trata de promover la transformación de la sociedad política desde su presente de ritualización aparentemente funcional a las exigencias de una soberanía tendencialmente transnacionalizada, hacia su legitimación funcional en las funciones de representación de las demandas del legítimo soberano, procurar transformar al Estado que se ha articulado como juez y gendarme de *democracias de seguridad mercantil* en la perspectiva de *democracias de justicia social*, de promover el fortalecimiento de las instituciones internacionales en dirección a la construcción y consolidación de un *nuevo orden mundial democrático, pacífico y justo* que frente al orden imperial instalado tendencialmente imposible, se presenta como el único orden posible.

Recuperar en todos los espacios la política como arte de lo posible, repolitizando la política a través de su democratización y redemocratizando la democracia mediante su politización, condición de efectivo realismo; es la alternativa que porque podemos debemos recorrer, en una adecuada relación con esta nueva *utopía democrática*.

13 Norberto Bobbio: *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982, p. 166.

14 *Ibid.*, p. 164.



Um Espelho de Príncipes artístico e profano: a representação das virtudes do Bom Governo e os vícios do Mau Governo nos afrescos de Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348?)

The Artistic and Profane *Mirror Of Princes*: A Representation of the Virtues of Good Government and the Vices of Bad Government Offered by Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348?)

Ricardo DA COSTA

Departamento de História, Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, Brasil

RESUMO

Este artigo analisa os afrescos de Ambrogio Lorenzetti intitulados *A Alegoria do Bom e do Mau Governo* tendo como hipótese que se trata de um Espelhos de Príncipes artístico e profano. As virtudes do Bom Governo e os vícios da tirania são apresentados como a materialização artística da tradição literária dos espelhos medievais.

Palavras chave: Ambrogio Lorenzetti, História da arte, virtudes e vícios, espelho de príncipes.

ABSTRACT

This article analyses some frescoes painted by Ambrogio Lorenzetti entitled the *Allegory of Good and Bad Government* under the hypothesis that they are the artistic and profane Princes Mirrors. The virtues of Good Government and the vices of tyranny are represented as they appear in the frescoes of Lorenzetti, and are the materialization of the literary traditions of the writings of the medieval Princes' Mirrors.

Key words: Ambrogio Lorenzetti, history of art, virtues and vices, mirror of princes.

Uma marca característica dos escritos políticos da Baixa Idade Média foi a preocupação com a educação de seus príncipes. A construção da imagem de um rei sábio fez parte do *topos* real medieval, e a constante reflexão a respeito do exercício da monarquia transformou-a aos poucos num *ofício de rei* (Le Goff, 1999: 93).

Esta noção de um *faber*, um ofício aprendido, com pedagogia própria (*literatura parenética*), foi lentamente construída por meio da transmissão didática de uma literatura erudita voltada à educação ética do governante - a *literatura parenética* possui dois sentidos: 1) texto escrito para uma exortação moral e 2) discurso sagrado tendo como base os sermões dos padres da Igreja. Neste artigo, sempre utilizarei o conceito tendo em vista o primeiro sentido – e direcionado para a educação régia, como é o caso dos *espelhos de príncipes* medievais. Na segunda metade do século XIII, o que os especialistas chamam de “literatura política” sofreu um notável incremento (Bertelloni, 1997: 115).

Elaborou-se aos poucos uma filosofia teológico-política que metaforicamente interligava a figura do rei ao reino. Nesta projeção idealizada, o rei seria a encarnação do próprio reino. Sua corte – lugar de reverência, contemplação e exercício do poder – seria o *locus* de veiculação desta imagem real. A construção da imagem do rei sábio nos séculos XIII-XIV fez parte do *topos* real. Através da educação virtuosa, da reflexão ética interior, o rei deveria ser o espelho de uma vida virtuosa, no qual seus súditos pudessem contemplar um modelo de perfeição a conduzi-los ao reino celeste. Foi, sem dúvida, um importante passo para a montagem textual do *topos* real.

O rei seria, a partir de então, uma metáfora do reino; a corte, uma metáfora da Jerusalém terrestre. O rei deveria olhar para si mesmo, para esse real espelho interior, atitude que (re)ungia-o, fazendo-o vencer seus vícios – e também os vícios de seu ofício. Vencendo-os, educava-se com as virtudes cristãs. Educando-se, passava então a ser um instrumento de salvação, um *soter*. De si, e, principalmente, do reino e dos súditos.

A oposição entre o bom e o mau governo pertencia ao *ethos* dos séculos XIII-XIV, tendo sido expressa tanto na literatura quanto nas artes. Um bom exemplo artístico desta oposição quatrocentista – e inserido numa proposta alegórica e intelectual (ou, usando uma expressão da época, os “intelectos sadios e judiciosos” [*O voi ch’avete li ‘intelletti sani*], palavras do poeta Dante Alighieri [1265-1321] a respeito dos intelectuais de seu tempo) (Dante Alighieri. *A Divina Comédia. Inferno*, canto IX, p. 75) – são os afrescos alegóricos do *Bom* e do *Mau Governo* que Ambrogio Lorenzetti (c.1290-1348?) pintou nas paredes do Palácio Comunal de Siena nos anos 1337-1340 (Sala dei Nove) (Jacques Le Goff também entende os afrescos de Lorenzetti como uma expressão artística máxima do *topos* das virtudes e vícios do governante) (Le Goff, 1999: 367)

No entanto, é claro que os textos (ou “descrições verbais”, como se refere Gombrich [1978, p. 04-07]) não são tão particularizantes como uma pintura: é possível que os *espelhos de príncipes* tenham servido como um estímulo, até mesmo um padrão, para o afresco de Lorenzetti – a *Alegoria do bom governo* tem atraído a atenção de historiadores do pensamento político já há algum tempo (Donato, 1995: 30).

Junto com seu irmão Pietro (c.1280-1348), Ambrogio Lorenzetti era oriundo de Siena. Em 1327 ingressou no grêmio florentino e residiu em Florença nos anos 1331-1332. Esteve em contato com Giotto (c.1255?-1336) e sua escola, sendo influenciado por ela (Lopera: 1995: 85-86). É possível que ele e seu irmão tenham sido vítimas da Peste Negra que assolou Siena em 1348.

Os afrescos da *Alegoria do Bom e do Mau Governo* são sua obra mais importante e marcam o último momento artístico criativo de Siena antes que a cidade fosse dizimada pela peste de 1348 (Kluckert, 1998: 386-467). Além disso, a técnica medieval do afresco incorporava melhor nas paredes o que já foi chamado de “estilo intelectual italiano”, porque extraía a inteligência do símbolo para incorporá-lo ao espaço figurado da realidade (Faure: 1990: 261-262), exatamente o que Lorenzetti fez nos afrescos sobre o *Bom Governo* (os símbolos –neste caso, as virtudes e os vícios retratados nos afrescos de Lorenzetti– funcionam como metáforas, e atingem seu significado específico em seu próprio contexto histórico [Gombrich, 1978: 4-7]).

Tecnicamente falando, um afresco (*affresco*) é uma pintura mural através da aplicação de pigmentos de cor diluídos em água diretamente na parede enquanto a argamassa ainda está úmida. A imagem torna-se então parte integral da construção arquitetônica onde foi pintada, uma concepção entrelaçada e integral de arte tipicamente medieval, além de seu custo ser bem mais barato que os mosaicos (Borsook, 1960).

A História da Arte deve considerar a produção artística como um documento num sentido mais amplo, “documento escrito, ilustrado, transmitido pelo som, a imagem, ou de qualquer outra maneira.” (Le Goff, 1994: 540). A produção artística deve ser vista em seu conteúdo sócio-cultural, e relacionada à documentação escrita (Macedo, 1995: 19-28). Este procedimento nos permite alcançar níveis de compreensão que não são possíveis somente com fontes escritas. Melhor: deseja-se uma história que possa ver nas imagens testemunhos da sensibilidade de uma época (Franco JR., 1996: 24).

O ato interpretativo aqui utilizado como método é considerado uma “descrição pré-iconográfica de uma obra de arte”, e seu equipamento para a interpretação é a experiência prática das condições históricas relativas ao momento da criação artística, compreendendo também a forma que o objeto analisado foi expresso pelas formas do estilo então em voga (Panofsky, 1991: 50 e pp. 64-65). A maior parte dos especialistas concorda que, na Idade Média, toda imagem (*imago*) era uma forma de arte e possuía sempre uma função educativa, pedagógica (não-estética) (Franco JR., 1996: 72; Macedo, 2000: 75; Mâle, 1958).

A imagem era tributária da palavra: necessitava a todo instante uma explicação. Muitas vezes tomava o lugar da leitura para um público mais amplo, além de fornecer tema para uma exibição ou comentário. Através do material artístico, o homem medieval entrava em contato com representações literárias acessíveis somente à minoria letrada. O fiel entrava em comunicação com o texto, invisível para ele (Duby, 1997: 108).

Na Idade Média a finalidade pedagógica era a primeira função da imagem. Neste ponto –a estreita relação entre os textos e as imagens na Idade Média– Gombrich, apesar de especialista na arte Renascentista, discorda: para ele, nunca é possível a um trabalho de arte reconstruir o texto que pretende ilustrar (Gombrich, 1978: 6-7). Por exemplo: de início, para converter as populações anglo-saxãs, o papa Gregório I (540-604) aconselhou a seus enviados que utilizassem o recurso das imagens (Bonnassie, 1985: 120); Honório de Autun, pensador do século XII, disse que o objetivo da pintura era triplo: 1) embelezar a casa de Deus, 2) evocar a vida dos santos e 3) o deleite dos incultos (pois a pintura era a “literatura dos laicos”) (citado em Macedo, 2000: 75).

Por sua vez, Georges Duby afirma que as imagens na Idade Média, especialmente aquelas pintadas em seu entardecer (séc. XIV), além de cumprirem sua função pedagógica, possuíam também a função de afirmar o poder. Celebrando o poder de Deus, “celebrava o

de seus servidores, o dos chefes de guerra, o dos ricos. Realçava esse poder, dava-lhe visibilidade, justificava-o” (Duby, 1997: 16). Além de cumprir essa função pedagógica e realçar o poder sienense, o afresco de Lorenzetti personificava, tanto para os governantes de Siena como para o público que freqüentava o Palácio Comunal, as *virtudes* (necessárias ao bom governo) e os *vícios* (que estes deveriam evitar), objetos temáticos de tantos espelhos de príncipes ao longo de toda a Idade Média (Rubinstein, 1958: 179-207).

Por sua vez, para Nilda Guglielmi, o *Bom Governo* de Lorenzetti é a representação mais apropriada para servir de complemento aos textos intitulados *laudes civitatis*, como, por exemplo a obra *De magnalibus Mediolani*, de Bonvesin de la Riva (séc. XIII), ou a *Oratio de Laudibus Florentine Urbis*, de Leonardo Bruni (séc. XIV) - as *laudes civitatis* destacavam o espaço escolhido para a fundação da cidade, o esplendor dos edifícios e, especialmente, as condições dos cidadãos que viviam sob as virtudes cívicas (Guglielmi, 1998: 122).

SIENA E LORENZETTI

A República de Siena era uma das mais prósperas cidades da Itália não-pontifical. Os sienenses haviam acabado de promover uma verdadeira revolução política: em 1262, os *popolani* – a *gente nuova* oriunda do efervescente comércio, mas até então sem nenhuma representatividade política – estabeleceram um “Conselho do Povo” (*papolo*), presidido pelo *capitano del popolo*, líder eleito diretamente (Skinner, 1996: 45).

Em 1287, este Conselho tomou o poder do *podestà* (funcionário público que costumemente era indicado pelas famílias nobres mais ricas), e, logo a seguir, exilou da cidade boa parte da nobreza, instalando uma “Junta de Nove Governantes”, chamada *Governo Oligárquico dos Nove*, uma oligarquia de banqueiros e mercadores que governou até 1355 – desde 1192 tem-se notícia de corporações de mercadores, artesãos e banqueiros na cidade. Por exemplo, a Casa de Buonsignori (fundada em 1209) era uma das principais instituições mercantis e financeiras de toda a Europa. Florença e Siena disputavam a Via Francesa (Florença apoiava o papado, Siena o imperador) (Bowsky, 1967: 1-17).

Este novo governo, fruto da chamada *revolução comunal* (Le Goff, 1988, p. 96), lançou um pomposo programa de urbanismo, do qual Ambrogio, convidado, fez parte. A construção do Palácio teve início já em 1289, apenas dois anos após a tomada do poder por parte do Conselho (Mesqui, 1998: 194).

Estas instituições comunais italianas tinham como base jurídica o direito romano (Bowsky, 1962: 368-381). O orgulho cívico dos cidadãos levou-os a revalorizar a decoração monumental, especialmente embelezando os palácios municipais, para a glória da cidade – Simone Martini (c. 1284-1344) já havia pintado no mesmo Palácio comunal de Siena um afresco, que personificava o governo nas mãos dos *podestades* (Duby, 1998: 96-97).

Trata-se, num afresco, de uma alegoria do *Bom Governo*. Em outros dois, o *Mau Governo* (tirano) e os efeitos sociais decorrentes do bom governo, na cidade e no campo (Dupont, 1994: 96-106). Para os pensadores políticos medievais o bom governo alastrava seus efeitos pela cidade e pelo campo.

Esta concepção doutrinal também se baseia claramente na filosofia aristotélica de Tomás de Aquino: os afrescos refletem a hierarquia dos princípios e dos fatos, das causas e efeitos; o motivo fundamental da ordem política é a autoridade (nas alegorias) e a sociedade (nos efeitos), onde o artista insiste no conceito de naturalidade da sociedade humana (Argan, 1982: 34) – também baseado em São Tomás (Donato, 1995: 30). A concepção do

espaço de Ambrogio submete-se à expressão poética dos personagens sociais. Eles dividem suas funções e ofícios harmoniosamente. O campo (lugar das linhas curvas onduladas) e a cidade (lugar das linhas retas e verticais) se complementavam (Argan, 1999: 152).

O grande simbolismo desta obra de arte se explica: neste período, as idéias abstratas eram pensadas através da *alegoria*, e expressadas pelo quadro vivo, pelo teatro (Burke, 1992: 152-153). Era preciso dar um corpo às idéias, um rosto, uma voz. Vesti-las e animá-las com gestos, dispô-las numa cena. “Lorenzetti não o encerra na moldura simbólica duma arquitetura de capela. Instala-o no palco dum teatro” (Duby, 1979: 262-263). Balandier chamou isso de “teatrocracia”, o conjunto de todas as manifestações da existência social, o “tribunal teatral” (Balandier, 1982: 05).

A metáfora do teatro do mundo foi largamente utilizada pelos escritores medievais. Por exemplo, John of Salisbury (c. 1115-1180) cita os seguintes versos de Petronio (séc. I d.C.):

A multidão representa num palco: dá-se a um o nome de pai, / outro chama-se filho, e há quem atenda pelo nome de rico; / Logo depois, ao encerrar-se a página sobre esses papéis ridículos, / volta o verdadeiro rosto, desaparece o simulado. (*Grege agit in scena mimum, pater ille vocatur, Filius hic, nomen divitis ille tenet; Mox ubi ridendas inclusit pagina partes, Vera redit facies, dissimulata perit.* Citado em Curtius, 1996: 191)

O mundo que Lorenzetti mostra ao espectador é um grande espetáculo, e sua verossimilhança possui “uma qualidade mágica” (Focillon, 1980: 293), pois dá vida a abstrações conceituais consideradas importantes por todos os medievos que pensaram o político e a coisa pública.

A ALEGORIA DO BOM GOVERNO

No primeiro afresco, a Alegoria do Bom Governo (Figura 1) Lorenzetti coloca o rei virtuoso à direita do observador e o representa como um velho barbudo. Vestido em preto-e-branco (as cores de Siena), ele simboliza tanto a cidade de Siena quanto o bem-estar público (Walther, 1996: 40). O monarca porta um escudo, representação do universo e da própria fé cristã (Chevalier, 1995: 387). O *Bom Governo* ainda segura em sua mão direita um cetro da justiça – a justiça pensada neste caso pela comuna é fundamentalmente a ordenação de uma tributação justa, que pese proporcionalmente aos recursos dos cidadãos (Le Goff, 1988: 102). A imagem do *Bom Governo* imita o governo do rei ou do príncipe, embora num contexto diferente: ele simboliza sobretudo um sábio, o rei-intelectual de John of Salisbury e Ramon Llull. Trata-se de uma figura imperial: Georges Duby viu nele os traços de Deus Pai, Salomão e Marco Aurélio, imperador romano (121-180 d.C.) (Duby, 1988: 107).

A referência de Duby ao imperador Marco Aurélio se explica pelo fato dele ter sido um modelo quase ideal de governante aos olhos dos medievos, um julgamento influenciado pelo registro de suas qualidades pessoais – apesar de, na prática, ter perseguido os cristãos (numa continuidade da política seguida por Trajano [97-117] e confirmada por Adriano [117-138]) e seu reinado ter sido marcado por catástrofes e guerras (contra partos, quados, marcomanos e germanos). Filósofo estoico, Marco Aurélio deixou um livro de Pensamentos em grego e correspondência em latim com o mestre, o retórico Frontão (c.100-167) (Grimal, 1993: 307).



FIGURA 1

Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-c. 1348).
Alegoria do Bom Governo (c. 1337-1340). Afresco, 296 x 1398 cm.
Siena, Palazzo Pubblico, Sala dei Nove.

Acima do *Bom Governo*, três anjos coroados. Pairando acima da cabeça do imperador, um anjo avermelhado, com um estranho semblante e vestes transparentes. Ele simboliza a *Caritas* – mas esta representação pode referir-se também ao *Amor patriae* (“...segundo a definição comum em 1300: *Amor patriae in radice Charitatis fundatur* [O Amor à Pátria funda-se na raiz da Caridade] Kantorowicz, 1998: 84). Este anjo vermelho está rodeado por outros dois. Um, com feições masculinas, e portando uma cruz. Outro, feminino, com longas tranças douradas, *Fides* e *Spes* – fé e esperança (Kantorowicz, 1998: 84). O lugar central dado à *Caritas* significa a importância política dada à essa virtude no século XIII, mas como uma *caritas publica* (Guglielmi, 1998: 123). Ao redor da cabeça do *Bom Governo*, quatro letras: C.S.C.C.V., possivelmente *Comune Senarum cum Civilibus Virtutibus* (Guglielmi, 1998: 124). Estas virtudes morais permitem a existência do corpo místico cívico. Abaixo, a seus pés, Rômulo e Remo (representados quase como anjos “pré-barrocos”) sendo amamentados pela loba-mãe, simbolizando a fundação da cidade de Siena por Roma, a eterna e imperial Roma, modelo político de todos os modelos monárquicos e imperiais.

Para o bom funcionamento da vida urbana, o *Bom Governo* de Lorenzetti separa os bons dos maus: à sua esquerda, abaixo, os inimigos da comuna, agitadores e revoltados, todos barbados, acorrentados e vigiados por soldados fortemente armados.

Na parte inferior do afresco, à direita do *Bom Governo*, o corpo de 24 conselheiros, chefes das casas notáveis da cidade. Eles estão unidos, em assembléia, segurando uma longa corda (o laço de amizade), que sai dos dois pratos da balança da *Justiça* e que passa para as suas mãos através da *Concórdia* (sentada à esquerda do afresco, abaixo da *Justiça*) – trata-se, evidentemente, de uma trilogia hierarquizada: do céu à terra, a sabedoria, a justiça e a concórdia, uma como consequência da outra. A *Concórdia*, além de segurar a corda da amizade, apóia sua mão direita sobre uma mesa: supõe-se que essa banca limitará as rugas existentes entre os cidadãos, igualando-os como membros da comunidade cidadina (Guglielmi, 1998: 123).

Esta assembléia de notáveis (Conselho dos 24) é composta de homens de todas as idades, jovens, velhos, ricamente vestidos. Repare que todos são leigos: estes burgueses

conversam e observam, alguns com um olhar ameaçador, outros contemplativos, observando as virtudes que rodeiam o *Bom Governo*. Considera-se, por suas expressões faciais, que são conselheiros da época retratados (Donato, 1995: 29); Lorenzetti antecipa quase em um século a arte do retrato (para o surgimento da arte do retrato, ver Schneider, 1997). Esta assembléia de notáveis mostra que, definitivamente, este afresco não possui o “ar religioso” comumente encontrado nas imagens medievais. O poder está se laicizando, a arte o segue. É o primeiro esplendor da *pintura profana* (Duby, 1998: 95 e 101). São *afrescos profanos*. A política está aqui livre da liturgia (Duby, 1979: 263).

Esta dessacralização indica um ressentimento antigo: desde as lutas entre o Frederico II (1194-1250) e o papado (Duffy, 1998: 115-117), Siena apoiava o Império (ao contrário de Florença, sua rival, papista). Após a vitória de Manfredo, rei da Sicília (nos anos 1258-1266, Manfredo era filho ilegítimo de Frederico II), contra as forças papais na batalha de Montaperto (1260) –na verdade uma vitória de Siena sobre Florença–, o papa lançou um interdito sobre a cidade, levando muitos bancos sienenses à falência. O golpe definitivo viria em 1270: Carlos de Anjou incluiu Siena na Liga dos Guelfos (papal). A partir daí, Siena passou gradativamente a ser suplantada por Florença (Bowsky, 1967: 1-17). Kantorowicz percebeu neste primeiro afresco de Lorenzetti a visão do advogado medieval sobre a *Justiça* (Kantorowicz, 1998: 84), um dos pilares que estrutura o conceito de monarquia medieval e distingue o *Bom governo* do tirano.

Sentadas ao lado do *Bom Governo* estão as seis virtudes, representadas como rainhas coroadas. Elas apoiam o imperador. À sua esquerda, a *Magnanimidade*, a *Temperança* (com uma ampulheta) e a *Justiça* (com uma espada numa das mãos, uma coroa e uma cabeça cortada no colo). À sua direita, de branco, a *Paz*, segurando um ramo de oliveira, descansando, tranqüilamente ociosa e recostada numa almofada, com outra nos seus pés – ela é o motivo final da concepção política medieval. A seu lado, a *Fortaleza*, com um cetro nas mãos e um grande escudo protetor, e a *Prudência*, mais velha, com sulcos na face, apontando para a coroa em seu colo. A *Prudência* guarda o trono. Todas as virtudes estão protegidas por cavaleiros armados com lanças.

Na extrema esquerda de quem observa o afresco, noutro trono, ricamente adornado, está a *Justiça*. Ela auxilia o *Bom Governo*. Suas mãos estão nos pratos da balança: ela julga os infratores, auxiliada por duas figuras angelicais. À sua direita, o anjo corta a cabeça de um homem, sendo simultaneamente reverenciado por outro, com um ramo de oliveira nas mãos. Ambos largaram suas espadas no chão. À sua esquerda, o anjo presentia dois homens, com uma vara e um livro. Estas figuras angelicais representam a *justiça distributiva e comutativa* (Guglielmi, 1998: 123). Pois a *Justiça* é justa porque reparte equitativamente os bens do mundo (Norman, 1995).

Ela é justa porque também tem a *Sabedoria* (*sapientia*) acima de sua cabeça para auxiliá-la. É representada com asas, dos Céus, segurando um livro. A Sabedoria guia a *Justiça*, que sai de sua cabeça – uma tradição manuscrita artística coloca a *Árvore das virtudes* também saindo da cabeça de Ramon Llull, exatamente como essa balança da *Justiça* de Lorenzetti (Ramon Llull. “Arbre de filosofia desiderat”. In: *ORL*, vol. XVII, 1933: 400).

Na parte inferior do afresco (que não aparece na figura), um poema explica o sentido da obra para o visitante do Palácio Comunal: *Onde reina esta santa virtude (a justiça) a pluralidade das almas é induzida à unidade, as que, assim reunidas, dão-se ao bem comum por senhor*. O sentido de bem público deve-se antepor ao do bem privado. Em geral, os teorizadores do início do século XIV seguiam seus predecessores do século XIII, pois fundamentavam-se na *teoria do bem comum*, que, por sua vez, deveria expressa-se na vida coti-

diana através da prática da caridade, a *caritas publica*. Por exemplo, para Ptolomeu de Luc-ca, o amor à pátria possuía sua origem na caridade, no sentido de antepor o bem público ao bem privado. Vários juristas acreditavam que quem morresse pela pátria se sacrificaria por seus irmãos, expressando então a *caritas publica* (Guglielmi, 1998: 123).

A ALEGORIA DO MAU GOVERNO: O TIRANO DIABÓLICO

Em outra parede, tudo aquilo que se deve afastar: o contramodelo, o mau governo, o tirano (Figura 2). Na distribuição dos afrescos nas paredes, a primeira imagem que Lorenzetti oferece ao visitante do Palácio Comunal é a do tirano, da esquerda para a direita.

Lorenzetti coloca o tirano como uma figura maléfica, demoníaca, um príncipe do mal. Ele é a própria encarnação do Diabo: pálido, possui longos chifres e caninos afiados, dois sinais indicadores de sua presença (Link, 1998: 57 e pp. 76-77) – em Verona e em Milão, como em quase todas as comunas da Itália no século XIV, reinam tiranos; suas famílias são conhecidas como “raças de dentes compridos” (Duby, 1979: 311).

Este tirano satânico é vesgo. Ele usa uma capa dourada –para os medievos esta era a cor da falsidade, dos personagens maldosos, indicando a presença do mal (Le Goff, 1989: 28)– e veste-se de negro. Desde os séculos II-V, o Diabo era descrito nos livros apócrifos como um etíope negro (Link, 1998: 63; Brown, 1990: 143-155). O demônio personalizava as forças do cosmo que as populações pagãs temiam: numa visão do inferno –por ter tido três mulheres e praticado outros adultérios–, o monge franco Baronte de Berry (antes de



FIGURA 2

Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-c.1348).
Alegoria do Mau Governo (c. 1337-1340) – detalhe (c. 1337-1340).

678), viu os diabos, negros, despedaçando suas vítimas com unhas e dentes para melhor devorá-las: “Milhares de homens gemendo de tristeza, presos e garroteados pelos demônios que giram a seu redor como abelhas em torno da colméia [...] esmagados pelos suplícios, emitem longos urros” (Rouche, 1991: 494).

As visões medievais do além possuíam um padrão: no centro do Inferno, o poeta Dante também viu o Diabo preto (*diavol nero*) (Dante Alighieri. *A Divina Comédia. Inferno*, canto XXI, p. 146), de nome Dite, com três cabeças, uma vermelha, uma branca-amarelada e outra negra (“daquela gente estranha que chega de onde o Nilo ao vale deita” [...]*la sinistra a vedere era tal, quali vegnon di là onde 'l Nilo s'avvalla'*) (Dante Alighieri. *A Divina Comédia. Inferno*, canto XXXIV, p. 226). Com seus cruentos dentes, o diabo de Dante mastiga os traidores de seus benfeitores (Davis, 1957; D'Entrèves, 1952; Franco JR., 2000; Gilson, 1948). Repare que, no afresco, Lorenzetti coloca nas vestes do tirano exatamente as três cores das cabeças do Diabo de Dante: preto, amarelo e vermelho (Dante Alighieri. *A Divina Comédia. Inferno*, canto XXXIV, p. 227).

Ao contrário do *Bom Governo*, o tirano é assessorado pelos vícios. Sentados num longo sofá vermelho, à sua direita, a *Crudelitas* (crueldade), com uma serpente, a *Proditio* (traição), com um carneiro branco em seu colo e a *Fraus* (o dano feito a alguém, a maldade). À sua esquerda, um bode com um tórax humano, um Sagitário maligno: é o *Furor* (o ato de roubar, furtar). Ele segura com sua mão direita o punhal assassino - na imagem escolhida em detalhe, faltam ainda a *Divisio* [divisão] e a *Guerra* (Donato, 1995: 29). O tirano diabólico de Lorenzetti ainda possui um animal de estimação, a seus pés: um bode negro, outra marca do mal.

Em oposição ao tirano de negro, abaixo, a *Justiça*, de branco –para os medievos, o branco possuía duas cores contrárias, o vermelho e o preto (no afresco, respectivamente a *Soberba* e o *Tirano*)–, e esta era uma oposição de natureza binária (Pastoreau, 1986: 36). Loura, a *Justiça* está aos pés do tirano, triste e solitária, prostrada, com o corpo estendido ao lado de sua balança dourada, vazia, quebrada, numa imagem bastante diferente da *Justiça do Bom Governo*. Duby afirma que este *Mau Governo* de Lorenzetti é escoltado por “potências de confusão” (Duby, 1979: 263). Elas pairam acima da cabeça do tirano. São elas: a *Avareza*, a *Soberba* e a *Vanglória*, todas aladas. A *Avareza* é retratada como um homem velho, portando duas bolsas presas por dois blocos de madeira (provavelmente cheias de moedas) –no Inferno de Dante, os avaros sofrerão a pena de empurrarem eternamente grandes pesos com seus peitos nus (Dante Alighieri. *A Divina Comédia. Inferno*, canto VII, pp. 61-65).

A *Vanglória* é uma linda e jovem mulher, de cabelos negros, com uma tiara dourada na cabeça, nas mãos um feixe e um espelho dourado, onde olha sua beleza. Ela representa o gosto pela vaidade de que se alimenta o tirano. Esta imagem da *Vanglória* representa a má utilização do espelho, o *espelho da vaidade, feminino*, seguindo exatamente a tradição dos *espelhos de príncipes* medievais e a própria tradição medieval de associar o feminino ao pecado (Richards, 1993).

Acima de todos, a presunçosa *Soberba*. Com chifres, asas, vestido e capa esvoaçante vermelhas, ela é uma mulher loura, imponente e altiva. Usa uma espada negra e segura um pequeno cadafalso com quatro forcas: ela é temível, sua arrogância faz o tirano matar. No afresco de Lorenzetti, ela é o pior conselheiro do tirano, porque, graças a ela, do alto de seu poder, ele é orgulhoso e prepotente. Por todos esses motivos, Dante coloca os tiranos no primeiro dos sete círculos do Inferno. Ali, Nesso, um centauro, lhe explica que a punição para eles é permanecer no sangue fervendo:

(...) sofrendo, à beira da rubra fervura / dos fervidos a aguda gritaria. / Gente até os olhos vi nessa tortura, / e o Centauro explicou: “São os tiranos / que sangue e bens violaram com mão dura. / Aqui expiam seus feitos desumanos. (*lungo la proda del bollor vermiglio, / dove i bolliti facieno alte strida. / Io vidi gente sotto infino al ciglio; / e 'l gran centauro disse: “E’ son tiranni / che dier nel sangue e ne l’aver di piglio. / Quivi si piangon li spietati danni*) (Dante Alighieri. *A Divina Comédia*. Inferno, canto XII, pp. 94-95).

Por ter a *Soberba*, a *Avareza* e a *Vanglória*, o mau governo (ou tirano) sempre confunde o público e o privado. O tirano ignora a *Justiça*, usando-a em seu próprio proveito - a aplicação da *Justiça* é um tema que distingue o bom do mau governo. Esta é a mão do artista, guiada (e paga) por homens de Estado (Duby, 1988: 107). Claro que muitas perguntas não podem ser respondidas apenas com o deleite visual dos afrescos. Por exemplo: Lorenzetti quer mostrar aos governantes o bom caminho? Criticá-los? Ele teria liberdade para isso? Duby tenta encontrar uma resposta:

Alguns documentos esclarecem as relações entre quem faz a encomenda e quem a executa. São contratos lavrados em presença de tabelião. O artista compromete-se a respeitar fielmente as cláusulas que regulam não só os seus honorários, a qualidade dos materiais que irá utilizar, mas também o pormenor, a maneira de desenvolver o tema.” (Duby, 1998: 106).

Talvez. De qualquer modo, é sabido que a consciência individual dos artistas se afirma na Florença do *Quattrocento* (Curtius, 1996: 72): eles não queriam mais ser confundidos apenas como meros artífices. Será que Lorenzetti desejava iludir o público que passava pelos corredores do Palácio Comunal que o governo de sua cidade era bom? Ou apenas representar plasticamente um ideal perseguido pelos governos medievais e nunca alcançado na prática?

De qualquer modo, é bastante provável que Lorenzetti tenha se inspirado na tradição literária dos *espelhos de príncipes* para retratar as virtudes necessárias ao bom governo e o resultado social que daí decorreria se os homens se guiassem por eles – acredita-se que Lorenzetti tenha seguido um programa sugerido por Graziolo de Bambagioni, *canciller* de Bolonha, que escreveu um tratado sobre as virtudes morais (Guglielmi, 1998: 123).

OS EFEITOS DO BOM GOVERNO NA CIDADE

A seguir, no prolongamento do mesmo afresco sobre o *Bom Governo*, Lorenzetti descreve os efeitos deste governo justo na cidade (Figura 3). A cidade, e depois o campo, são vislumbrados sob o poder do magistrado e descritos fielmente –ao contrário do mundo alegórico do *Bom Governo*–, sem nenhuma sombra, nenhum jogo de atmosfera. Estes espaços são divididos metricamente. Trata-se, segundo Georges Duby, de um mundo de linhas retas e planos geométricos, uma concepção distinta da típica cidade medieval (Duby, 1979). Pois, ao contrário do mundo sienense ordenado, a cidade medieval era “desenvolvida desordenadamente em torno de si mesma, com seus edifícios amontoados ao longo de vias estreitas e tortuosas” (Garin, 1996: 58).

No entanto, como uma típica cidade medieval, a divisão dos espaços no afresco é delimitada pelas muralhas da cidade: pois, apesar de utópica e de possuir outros paradigmas sociais, esta é uma cidade amuralhada, medieval como as reais - embora nem todas as cida-



FIGURA 3

Ambrogio Lorenzetti (c. 1290 - c. 1348).

Vida na Cidade. Os Efeitos do Bom Governo (c. 1337 - 1340).

Afresco (detalhe). Siena, Palazzo Pubblico, Sala dei Nove.

des medievais fossem cercadas por muralhas; muitas só o foram após 1340. Em contrapartida, numerosas aldeias foram fortificadas (Le Goff, 1992: 14). A forma geométrica e saliente das muralhas de Lorenzetti é muito semelhante à forma das muralhas pintadas por Simone Martini (c.1284-11344) no mesmo Palácio comunal de Siena (Moretti, 1998: 70) e Duccio di Buoninsegna (c.1255-1319) (De Seta, 1991: 32). Além de Giotto, a arte de Duccio di Buoninsegna é considerada pelos especialistas como outra influência na obra de Ambrogio Lorenzetti.

As muralhas de Lorenzetti desempenham um papel fundamental na distinção dos tipos sociais de espaço (cidade/campo) – embora essa distinção não fosse excludente, pois a cidade medieval estava mesclada ao campo (Le Goff, 1992: 15). Por esse motivo a dama de vermelho sai da cidade para desfrutar uma cavalgada no campo. As muralhas de Siena, pontilhada de portas, também criam a ambientação física para formar a consciência da distinção entre o público e o privado e moldar uma “consciência urbana” (pelo fato de se viver no interior de um recinto amuralhado) (Le Goff, 1992: 17-18).

E nesta questão das muralhas e do conceito de espaço encontrei mais uma associação entre os afrescos de Lorenzetti e a *Divina Comédia* de Dante: a paisagem urbana fortificada sienense, e especialmente seu castelo, inspirou ao poeta o oitavo círculo do Inferno (Moretti, 1998: 52), “Qual de Montemaggiore a alta barreira / circular que de torres se coroa, / assim na orla que à volta o poço beira / Torreavam de sua meia pessoa / os horríveis gigantes, ameaçados” (“*però che, come su la cerchia tonda / Montereccion di torri si corona, / così la proda che ’l pozzo circonda / torreggiavan di mezza la persona / li orribili gigante, cui minaccia*”). Dante Alighieri. *A Divina Comédia. Inferno*, canto XXXI, p. 206) – muito embora a cidade ideal de Dante, apesar de “perfeita como o desenho de um arquiteto”, possuir

um claro contraste com seus contemporâneos, por ser mais rígida, controlada por uma austera disciplina, uma “visão longínqua de um passado patriarcal” (Garin, 1996: 67-68).

Conceitualmente, as muralhas afirmam o orgulho da cidade medieval, suas portas constituem a via principal do intercâmbio econômico. O vínculo cidade/campo se manifesta mediante as muralhas, pois elas separam e hierarquizam valorativamente dois espaços: um, interior, valorizado e determinado; outro, exterior, subordinado, que vive e trabalha para o espaço interior (Le Goff, 1991: 15).

Na cidade sienense retratada por Lorenzetti, destacam-se, simultaneamente, o labor e o ócio. Os andaimes em construção, a imagem mais alta do afresco, demonstram sua importância para o artista: a cidade está crescendo, o trabalho não pára. A cidade é o reino da construção. São casas dos poderosos e ricos (Le Goff, 1988: 41). À direita, os trabalhadores transportam cereais e feno em mulas; no centro, o professor leciona a seus alunos numa sala de aula; ao lado, uma pequena sapataria. São as corporações em atividade.

Mas Lorenzetti destaca sobretudo dez donzelas (*fanciulle*). Elas dançam ao ar livre numa roda, cantando e tocando grandes pandeiros (à esquerda, na parte inferior). Para fazê-lo em público, é preciso que seja uma ocasião de festa, e, sempre nessa ocasião, a comuna exige uma taxa: “As *fanciulle* adoram essas farândolas tão lisonjeiras para sua graça e sua elegância e que unem estreitamente suas *brigate*.” De La Roncière, 1990: 247) – é interessante observar que, ao contrário do típico espaço urbano medieval, com apenas um grande espaço interno (a praça central, “em torno da qual se agrupam as construções religiosas e administrativas” [Barral I Altet, 1999: 90]), Lorenzetti prefere construir uma “praça laica”: ao invés de um clérigo, ou algum funcionário real, os protagonistas são os burgueses e cidadãos, com seu dia-a-dia de trabalho e lazer.

A dança das dez donzelas é a cena urbana de maior destaque – inclusive na proporção dos corpos, os maiores de todos. O tamanho dos corpos na pintura representava a importância destes na escala social. Maiores e numa posição superior da cena, geralmente nobres. Menores, servos e camponeses. Na Baixa Idade Média, com a ascensão dos grandes comerciantes (especialmente da Itália), burgueses, através do renascente comércio urbano, eles passaram a ter uma projeção cada vez maior nas representações artísticas (Lobrichon, 1998: 366-397).

No afresco, só os burgueses têm o direito de gozar o nada fazer. Ricas e bem vestidas, com grandes mariposas adornando suas vestes (representam a liberdade?), elas talvez simbolizem o ócio, o bem merecido descanso após todo o trabalho urbano descrito no restante do quadro: “Trabalho e jogos, riqueza e beleza, harmonia e bem-estar da comunidade: é o ideal do bom governo urbano, pelo príncipe” (Le Goff, 1988: 105).

OS EFEITOS DO BON GOVERNO NO CAMPO

Na outra metade do afresco, os efeitos do *Bom Governo* na vida do campo (Figura 4). Aqui Lorenzetti mostra o que já foi considerado como a primeira paisagem real que se tentou pintar na Europa (Duby, 1988: 108). Acima, à esquerda, a *alegoria da segurança* sobrevoa a cidade (Le Goff, 1988: 16). Abaixo à esquerda, uma dama nobre cavalga para além das muralhas da cidade, acompanhada de seu falcoeiro e rodeada de cães adestrados. Dominante na cena, com seu longo vestido vermelho, ela passa por dois camponeses, um com seu porco e outro com um jumento que carrega um vaso. Dirige-se para o campo de trigo, à direita da cena, imenso, completamente subjugado pelos camponeses.

A literatura medieval desenvolveu uma imagem bastante pejorativa dos camponeses, especialmente a partir do século XII (Costa, 2000). O camponês era um gatuno (*furrem*), ladrão (*latro*), maldito (*maledicti*), miserável (*tristium*), mentiroso (*mendacibus*) e infiel (*infidelibus*) (Le Goff, 1984, vol. II: 59). Para os letrados, o camponês era um ser intermediário, a meio caminho entre os animais e o homem (Cherubini, 1989: 93). Pelo contrário, para Lorenzetti estes *rustici* são dignos. Sobretudo ordeiros. Trabalhadores, eles ocupam todos os espaços, especialmente na ceifa e estocagem, dominando totalmente a natureza (ver Figura 5 — que é um detalhe da Figura 4).

Estas paisagens harmoniosas, que mostram a sincronia dos ofícios em seu cotidiano, são fruto do *Bom Governo*: a influência política da cidade se estende ao campo. Além disso, as dimensões dos espaços são definidas pelas funções destas ordens sociais, que convivem em paz (Argan, 1999: 152). Assim, a cidade e o campo se equilibram e se complementam para a perfeita consecução dos fins do corpo social. Todo o povo trabalha em paz. Misturaram-se ricos, pobres, burgueses e camponeses, no que já foi interpretado como uma “propaganda do Estado sob a alegoria da segurança” (Duby, 1979: 263).

As imagens que Lorenzetti mostra nestes afrescos remetem a uma concepção social que mescla uma visão concreta, real, simétrica, linear (tipicamente medieval) e, ao mesmo tempo dramática da realidade humana — a vida cotidiana é ressaltada — mas sobretudo subordinada à sua expressão poética (Dupont, 1994: 99). De qualquer modo, devo ressaltar que esta sincronicidade dos ofícios ressaltada por Lorenzetti é possível para o medievo porque o bom governo evitou os vícios do tirano. Um tom ocre (com suaves modulações pardacentas), além de associar o trabalho dos pedreiros obrando, propicia também metaforicamente a interligação entre a cidade e o campo, tornando as duas paisagens uma só.



FIGURA 4

Ambrogio Lorenzetti (c. 1290 - c. 1348).

Vida no Campo. Os Efeitos do Bom Governo (c. 1337 - 1340).

Afresco (detalhe). Siena, Palazzo Pubblico, Sala dei Nove.



FIGURA 5

Ambrogio Lorenzetti (c. 1290 - c. 1348).

Vida no Campo. Os Efeitos do Bom Governo (c. 1337 - 1340).

Afresco (detalhe). Siena, Palazzo Pubblico, Sala dei Nove.

A concepção social deste homem medieval antes da Grande Peste, do artista e do letrado, não concebe o conflito, o confronto, a disputa aberta. Pelo contrário, o mundo é uma grande corporação, deve ser harmonioso, sincrônico e arrumado. E todos vivem sob a égide do bom governante, o príncipe virtuoso que evitou o vício da tirania. Assim, o estudo das virtudes necessárias ao bom governante e a questão da tirania tal como estão analisados neste artigo sobre os afrescos de Ambrogio Lorenzetti se insere numa tradição de estudo de escritos políticos, cujos temas essenciais são “a arte de bem governar, as virtudes ou habilidades ou capacidades que se exigem do bom governante, as várias formas de governo, a distinção entre bom e mau governo e a fenomenologia da tirania em todas as suas diversas formas...” (Bobbio, 1997: 63).

Ao analisar brevemente estes afrescos de Ambrogio Lorenzetti, tentei mostrar que a oposição entre o bom e o mau governo foi uma das grandes linhas de construção da imagem do rei na Baixa Idade Média, uma preocupação constante, tanto na literatura quanto na pintura. Neste sentido, as imagens de Lorenzetti podem ser consideradas um *espelho de príncipes* artístico e profano, uma tentativa de materializar toda a tradição de escritos políticos medievais a respeito das virtudes necessárias ao bom governo e os vícios que se deveria evitar para que o corpo político chegasse a um bom termo.

FONTES

Dante Alighieri (1998): *A Divina Comédia. Inferno* (trad. e notas de ITALO EUGENIO MAURO); São Paulo, Ed. 34.

Giotto. <http://www.britannica.com/bcom/eb/article/5/0,5716,50135+1+48968,00.html>

Williams, Natalie. Proto Renaissance Artists. Limbourg Brothers & Lorenzetti. 1370's-1416/1290-1348: <http://www.best.com/~natalew/14thCent.html>.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Argan, Giulio Carlo (1982): *Storia dell'arte italiana*. Firenze: Sansoni.
- Argan, Giulio Carlo (1999): *Clássico Anticlássico – O Renascimento de Brunelleschi a Bruegel*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Balandier, Georges (1982): *O Poder em Cena*. Brasília: Editora UnB.
- Barral I Altet, Xavier (1999): “Cidades e Campos. Arquitectura civil e militar”, em *O Mundo Românico. Cidades, Catedrais e Mosteiros*. Köln: Taschen.
- Bertelloni, Francisco (1997): “El uso de la causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del XIV”, em *Seminarios de Filosofía*, Anuario, vol. 10, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Bobbio, Norberto (1997): *Estado, Governo, Sociedade. Para uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Bologna, Ferdinando (1998): “Giotto”, em Georges Duby e Michel Laclotte (coord.). *História Artística da Europa. A Idade Média. Tomo II*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 328-357.
- Bonnassie, Pierre (1985): *Dicionário de História Medieval*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Borsook, E (1960): *The Mural Painters of Tuscany*.
- Bowsky, W. M (1962): “The Buon governo of Siena, 1287-1355, a medieval oligarchy”, em *Speculum* 37, pp. 368-381.
- Bowsky, W. M (1967): “The medieval commune and internal violence: police power and public safety in Siena, 1287-1355”, em *The American Historical Review*, pp. 01-17.
- Brown, Peter (1990): *Corpo e Sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Cherubini, Giovanni (1989): “O camponês e o trabalho no campo”, em LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença.
- Chevalier, Jean e Gheerbrant, Alain (1995): *Dicionário de Símbolos – mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- Costa, Ricardo da (2000): *Revoltas camponesas na Idade Média. 1358: a violência da Jacquerie na visão de Jean Froissart*. Publicado na Internet: www.ricardocosta.com
- Curtius, Ernest Robert (1996): *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo: HUCITEC.
- Davis, Charles T (1957): *Dante and the idea of Rome*. Oxford.
- D'Entrèves, A. P (1952): *Dante as a political thinker*. Oxford.
- De La Roncière, Charles (1990): “A vida privada dos notáveis toscanos no limiar da Renascença”, em Philippe Ariès e Georges Duby (dir.). *História da vida privada 2. Da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras.
- De Seta, Cesare e Le Goff, Jacques (eds.) (1991): *La ciudad y las murallas*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Donato, Maria Monica (1995): “La ‘bellissima inventiva’: immagini e idee nella Sala della Pace”, em Enrico Castelnovo (org.), *Ambrogio Lorenzetti. Il Buon Governo*. Milano: Electa.
- Duby, Georges (1979): *O tempo das catedrais. A Arte e a Sociedade – 980-1420*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Duby, Georges (1988): *A Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes.
- Duby, Georges e Laclotte, Michel (coord.) (1977): *História Artística da Europa. A Idade Média. Tomo I*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Duby, Georges e Laclotte, Michel (coord.) (1998): *História Artística da Europa. A Idade Média. Tomo II*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Duffy, Eamon (1998): *Santos & Pecadores. História dos Papas*. São Paulo: Cosac & Naif.

- Dupont, Jacques e Gnudi, Cesare (1994): *Les Grands Siècles de la Peinture. La Peinture Gothique*. Genève: Editions d'Art Albert Skira S. A.
- Faure, Élie (1990): *A Arte Medieval*. São Paulo: Martins Fontes.
- Franco JR., Hilário (1996): *A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp.
- Franco Jr., Hilário (2000): *Dante Alighieri. O Poeta do Absoluto*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- Garin, Eugenio (1996): "A cidade ideal", em *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. São Paulo: Unesp.
- Gilson, E. (1948): *Dante the philosopher*. London.
- Gombrich, Ernest (1978): *Symbolic Images. Studies in the art of Renaissance II*. New York: Phaidon Press.
- Grimal, Pierre (1993): *A civilização romana*. Lisboa: Edições 70.
- Guglielmi, Nilda (1998): "La imagen del espacio en el ámbito urbano", em *Humanas*. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. II Encontro Internacional de Estudos Medievais, Porto Alegre, IFCH, vol. 21, n.º1/2.
- Kantorowicz, Ernst H (1998): Os dois corpos do rei. *Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kluckert, Ehrenfried (1998): Malerei der Gotik. Tafel-, Wand-, und Buchmalerei", em *Die Kunst der Gotik. Architektur. Skulptur. Malerei*. Köln: Könemann.
- Le Goff, Jacques (1984): *A civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, volume II.
- Le Goff, Jacques (1988): *Por amor às cidades. Conversações com Jean Lebrun*. São Paulo: Editora Unesp.
- Le Goff, Jacques (dir.) (1989): *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença.
- LE GOFF, Jacques (1991): "Construcción y destrucción de la ciudad amurallada. Una aproximación a la reflexión y a la investigación", em De Seta, Cesare e Le Goff, Jacques (eds.). *La ciudad y las murallas*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Le Goff, Jacques (1992): *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes.
- Le Goff, Jacques (1994): *História e Memória*. Campinas: Unicamp.
- Le Goff, Jacques (1999): *São Luís. Biografia*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Lobrichon, Guy (1998): "Aurora e crepúsculo de uma arte internacional (1320-1420)", em Duby, Georges e Lacroix, Michel (coord.). *História Artística da Europa. A Idade Média. Tomo II*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 366-397.
- Lopera, José Alvarez (1995): "O Trecento em Itália", em *História Geral da Arte. Pintura I*. Madrid: Ediciones del Prado.
- Macedo, José Rivair (1995): "Imaginário cavaleiresco, riso e utopia nos fabliaux medievais", em *Revista de História*, São Paulo, USP, n. 132, pp. 19-28.
- Macedo, José Rivair (2000): *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*. Porto Alegre/São Paulo, UFRGS/UNESP.
- Mâle, Émile (1958): *L'Art religieux du XIII siècle en France*. Paris, Armand Colin.
- Mesqui, Jean (1998): "Palácios principescos, residências senhoriais", em DUBY, Georges e Lacroix, Michel (coord.). *História Artística da Europa. A Idade Média. Tomo I*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Moretti, Italo (1998): "Aspetti dell'architettura militare senese del tardo Medioevo", em *Fortilizi e Campi di battaglia nel Medioevo attorno a Siena. Atti del Convegno Distudi*. Siena, 2-26 ottobre, 1996. Santa Maria della Scala (a cura di Mario Marrocchi), Siena, Nuova Immagine Editrice.
- Norman, D. (1995): "Love, iustice, you who judge the earth", em *Siena and Padua. Art, society and religion, 1280-1400*. New Haven-London.

- Panofsky, Erwin (1991): *Significado nas Artes Visuais*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Rouche, Michel (1991): “Alta Idade Média Ocidental”, em *ARIÈS*, Philippe e Duby, Georges. *História da Vida Privada 1. Do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Richards, Jeffrey (1993): *Sexo, desvio e danação. As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Rubinstein, Nicolai (1958): “Political ideas in Sienese art. The afrescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico”, em *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, pp. 179-207.
- Skinner, Quentin (1996): *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schneider, Norbert (1997): *A Arte do Retrato. Obras-primas da Pintura Retrataista Europeia (1420-1670)*. Köln: Taschen.
- Walther, Ingo F. (ed.) (1996): *Masterpieces of Western Art – A history of art in 900 individual studies*. Germany: Taschen, vol. 1, p. 40.

José Manuel Delgado Ocando, Magistrado del Tribunal Supremo de Justicia, Sala Constitucional (1999-2000) y designado para el período 2000-2012), cursó estudios de pregrado en la Universidad Nacional del Zulia, hoy La Universidad del Zulia (LUZ), 1946-1951, y de posgrado en las Universidades de La Plata, Argentina (Especialización en Filosofía del Derecho, 1952), Bonn y Colonia (ambas en Alemania, 1963/1964).

Su actividad universitaria no se limita a la desarrollada en La Universidad del Zulia, donde –además de los cargos Rector, Decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas y Director del Centro de Estudios de Filosofía del Derecho, hoy Instituto que lleva su nombre, entre otros– ha sido Profesor de Introducción al Derecho y de Filosofía del Derecho (1953 y 1955, en su orden, habiéndose desempeñado, asimismo, como Jefe de ambas Cátedras), Seminarios y Cursos de Posgrado y en las Facultades de Humanidades y Educación, Experimental de Ciencias e Ingeniería. Fue profesor contratado en los cursos de posgrado y doctorado en la de Ciencias Jurídicas y Políticas (1976-1977) de la Universidad Central de Venezuela y en Bruselas, Reino de Bélgica, tanto en el Centro de Filosofía del Derecho como en el Nacional de Investigaciones Lógicas (1972-1973).

Cuenta con más de sesenta publicaciones entre libros y artículos difundidos en Revistas especializadas desde la aparición de su primer trabajo (¿Qué es el Derecho?, Revista del Colegio de Abogados del Estado Zulia, N° 122, Maracaibo 1952) y la del último, difundido en **Nuevos Estudios de Derecho Procesal**. Libro Homenaje a José Andrés Fuenmayor, Colección Libros Homenaje N° 8, Tribunal Supremo de Justicia, Vol. I (“Indeterminación Hermenéutica e Ideología de la Interpretación”), Caracas 2002 (“Hacia una concepción posmoderna del Derecho”). Hasta ahora, la última de sus obras, **Repertorio de Jurisprudencia**, fue publicada en la Colección Doctrina Judicial N° 3, Tribunal Supremo de Justicia, Caracas 2003.

Ha recibido numerosas condecoraciones y distinciones, entre las cuales cabe citar el **Premio Nacional de Ciencias**, *Mención Ciencias Sociales y Humanas* (CONICIT 1999).





La natalidad como acontecimiento del rostro. Apuntes sobre pluralidad y diferencia

Nativity Seen as the Coming of the Face, Notes about Plurality
and Difference

Gregorio VALERA-VILLEGAS

*Universidad Central de Venezuela y Universidad Simón Rodríguez.
Caracas, Venezuela*

RESUMEN

Se trata de presentar un ejercicio de reflexión de una filosofía de la diferencia tomando como pre-texto el relato *Señal de los tiempos* de Joao Anzanello Carrascoza. A partir de la lectura del relato en cuestión se intentará propiciar una suerte de comentario de texto en el que se hará sonar, con cierta entonación particular, dos palabras: natalidad, en el sentido de Hannah Arendt, y alteridad, en el sentido de Emmanuel Levinas. Es así como la natalidad como acontecimiento inefable y como abertura hacia lo impredecible, porque de alguna manera encierra lo diferente, nos angustia y atemoriza hasta el punto de hacerla insoportable. O bien, ante el otro, rostro, que nos demanda mediante el imperativo “no matarás”, optamos por su olvido o negación.

Palabras clave: Natalidad, rostro, relato, pluralidad.

ABSTRACT

This research paper is a reflective exercise concerning a philosophy of difference. As a pre-text, the narrative by Joao Anzanello Carrascoza, *Sign of the Times* (*Señal de los tiempos*) has been selected. Based on this narrative text, a manner of text will be propitiated in which two words will be intoned; “natality”, as in Hannah Arendt, and “otherness”, as in Emmanuel Levinas, and will be especially treated. “Natality” is seen as an ineffable event and as an opening to the non predictable, because in some ways it encloses what is different, and what anguishes and frightens us to the point of making it unbearable: and “otherness”, the face which demands the imperative “do not kill”, with the option of forgetting or negation.

Key words: Natality, face, story, plurality.

El hijo no es simplemente obra mía, como un poema o un objeto fabricado; tampoco es una propiedad. Ni las categorías de poder ni las del tener son capaces de indicar la relación con el hijo. Ni la noción de causa ni la de propiedad permiten captar el hecho de la fecundidad. A mi hijo no lo tengo sino que, en cierto modo, lo soy.

Levinas, E: *El tiempo y el otro*. p.135.

PÓRTICO

La pareja se detuvo en la mitad del camino para descansar. Estaban los dos cansados de tanto huir. Se cobijaron en un establo, al costado de la carretera, y enseguida la mujer sintió las primeras señales. Había sido una parada providencial, el momento y el lugar adecuados para que naciera el niño. Nadie sospecharía de un establo en medio de una carretera desierta.

En esa noche, bajo la luz sin pausa de una estrella, la mujer sufrió intensamente los dolores del parto. La madrugada ya estaba alta cuando, entre sus gemidos sordos, se distinguió un extraño vagido.

Miraron al niño, atónitos. Pero se cuidaron de no caer en el mismo error del pasado. Aprovecharon restos de madera que por allí había y separaron dos trozos, preparando el ritual. Fueron rápidos. El marido, carpintero, tenía mucha práctica.

Allí mismo crucificaron al niño. Luego juntaron los animales y siguieron viaje.

Señal de los tiempos, de Joao Anzanello Carrascoza (1998), en: Cecilia Pisos (ed). *Cuentos breves latinoamericanos*.

Buenos Aires: Aique Grupo Editor.

La acción, en el sentido de Hannah Arendt¹, se despliega en el momento cuando el hombre es libre. Esta capacidad de ser libre no tiene que ver puramente con la posibilidad de elegir, sino, principalmente con la capacidad de iniciar algo nuevo que vaya más allá de lo dado. Actuar es trascender la naturaleza. Este concepto de acción implica tres aspectos, a saber: la pluralidad humana, el lenguaje y la natalidad. Nacer quiere decir empezar de nuevo, el nacimiento implica humanidad, pero también individualidad, pluralidad y diferencia.

Es así como en *Señal de los tiempos*, en una primera lectura, el nacimiento, del que pudiera ser otro, es transmutado por el peso del miedo a un pasado ya conocido bajo el signo de lo que se considera una repetición. “Este va a ser igual que el otro”, y los padres del re-

1 Con la palabra *vita activa* Arendt designa tres actividades fundamentales, a saber: la *labor*, ligada a las actividades del proceso de la vida humana; el *trabajo*, ligada a la producción del mundo de las cosas; y la *acción*, ligada a natalidad, a la pluralidad, a la capacidad de ser libre. Véase a Hannah Arendt: *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1998.

cién nacido deciden autoritariamente su destino con la muerte, convirtiéndolo en un nacido para la muerte.

1. LA NATALIDAD COMO LO IMPREVISIBLE

El nacimiento en Arendt² es fundamentalmente novedad, inicio de algo nuevo e imprevisible. El hombre es un ser para la vida aun cuando tenga que morir.³ El nacimiento es ruptura, ruptura de lo esperado por conocido, de lo continuo, del tiempo. El nacimiento es inicio de un proceso mediante el cual se llega a ser el que se es,⁴ en una diáspora de episodios imprevistos, inicios, re-inicios y acciones.

En *Señal de los tiempos*, al recién llegado se le trunca toda posibilidad de acción y de palabra, toda posibilidad de desarrollar su singular identidad ante los otros, sus padres, sus semejantes, tanto en el espacio privado, su hogar, como en el público⁵. Mediante la acción y en el discurso, tanto en la esfera privada como en la pública, el niño pudo haber llegado a mostrar quién era él y responder a la pregunta ¿quién eres tú?, para la cual sus padres dieron autocráticamente una respuesta, “él es idéntico que su hermano”⁶. Y es así como la pluralidad, base del acontecimiento del nacimiento, es negada por la asunción del pasado que hacen sus padres, al no soportar la tensión entre el pasado y el futuro⁷ que les genera el recién nacido, negando con ello el milagro del puro inicio que representa el nacimiento de aquel niño, ya que piensan, quizá, que han hecho o fabricado un hijo idéntico a su hermano, y que su vida será igual a la de él, porque todo para ellos ya ha sido escrito y por lo tanto toda idea de novedad y acontecimiento impredecible que pudiera encerrar aquel recién nacido, toda pluralidad y diferencia, es cancelada en el acto de la crucifixión a que es sometido el neonato.

La acción nos permite revelar quienes somos ante los otros. Ahora bien, este poder de revelación propicia el recuerdo, la historia. Sin embargo, en *Señal de los Tiempos*, apenas si le da un escasísimo tiempo al nené para mostrarse, y el recuerdo que tienen sus padres hace lo suyo. Ellos responden por él a la pregunta ¿quién eres?, su identidad es borrada, él no llega a alcanzar una identidad narrativa⁸ porque el relato ha sido brutalmente cortado. La acción ha sido detenida, por cuanto ella sólo es posible en un escenario de pluralidad, es decir, en un escenario en el que ese recién llegado pudo haber mostrado la igualdad con sus padres y hermano, pero también su distinción, su diferencia. No se le da la oportunidad de mostrar su actuación y su palabra, así que su distinción, su yo, apenas si se hizo visible por un instante.

2 *Ibidem*.

3 La natalidad condensa la filosofía de la educación de Arendt. “(...) la esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan nacido seres humanos”. Vid., H. Arendt: “La crisis de la educación”, en *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona, Península, 1996, p. 186.

4 Se pudiera decir con Nietzsche.

5 Incluso en ese espacio frontera, entre lo público y lo privado, que es la escuela.

6 Inferencia que puede hacerse al leer el fragmento de *Señal de los Tiempos*: “Miraron al niño, atónitos. Pero se cuidaron de no caer en el mismo error del pasado”.

7 Parafraseando a Arendt en su obra *Entre el pasado y el futuro*. Ed. cit.

8 En el sentido de Ricoeur, en *Tiempo y Narración*. Vol III. México, Siglo XXI, 1987.

En *Señal de los Tiempos*, al niño se le prohibió actuar, no se le dejó que pudiera pronunciar palabra alguna, en suma, no se le permitió insertarse en el mundo. Apenas fue rostro⁹ por un instante. Si la acción implica mostrarse ante los demás, como exterioridad que es, el niño de este relato se expuso ante sus padres brevemente, esto es, existió por un escaso momento a riesgo de su vida, como toda existencia humana.

Un agente es la vez paciente, es decir, actúa y padece al mismo tiempo¹⁰. Ahora bien, si lo que un actor “(...) hace o comienza como agente, conforma una historia, un relato que incluye sus consecuencias”¹¹, en el nacimiento del niño en *Señal de los Tiempos* podemos ver, sin duda, el inicio de una historia con unas consecuencias brutalmente inmediatas. Consecuencias que no sólo las sufre él con su muerte, sino también sus padres. Aunque, obviamente en este caso, la narración le pertenece sólo como personaje y no como autor, ya que ésta es tarea del escritor. El niño, como actor, muestra quién es gracias al escritor que lo nombra y relata su historia, una vez que ha desaparecido.

La historia narrada –re-creada– por el escritor es marcadamente temporal. El nacimiento del niño, en *Señal de los Tiempos*, está vinculado al tiempo, porque impacta a sus padres y tiene como referente al otro hijo, y se mantiene una tensión por la mirada que se hace al pasado y al futuro.

2. ¿QUIÉN SOY? O LA URGENCIA DE LA NARRACIÓN

El actor, protagonista de la acción, mediante la narración de la historia recibe una identidad narrativa. El relato, escrito por el autor, nos revela al actor. La acción es temporal, aun cuando se ubique en un lugar específico, y por ello requiere el complemento del relato.

Las consecuencias de una acción son ilimitadas, por ello se necesita de un relato que la re-interprete. Al narrarla, el autor contribuye a darle sentido a lo sucedido y a delinear su significado. La acción es narrativa y narrable¹², en *Señal de los Tiempos* la acción parte del nacimiento de un niño, de la vida de un neonato que entrelaza e impacta a sus padres por la tensión pasado y futuro, en ese instante fugaz de aparición y pluralidad en el que dura la acción. En este relato se crea la novedad, de una buena nueva, fugaz sí, pero novedad al fin y al cabo. Y como posibilidad de un nuevo comienzo se erige radicalmente en una acción anti-ética, de la muerte del otro, una anti-ética que se limita a repetir un comportamiento brutal para detener el acontecimiento del nuevo comienzo que es todo nacimiento¹³.

La acción como novedad radical ligada al relato, tiene que ver con la pregunta arendtiana: ¿quién eres tú? a la cual el relato responde. En él se revela al sujeto que se conforma

9 En el sentido de Levinas, E: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1999. La acción es exterioridad en tanto que es aparecer ante los demás.

10 Véase a Bárcena, F. y Mèlich, J. C: *La educación como acontecimiento ético*. Barcelona, Paidós. 2000.

11 *Ibidem*, p. 69.

12 *Ibidem*, p. 71.

13 Aquí subyace una concepción de la educación como fabricación, como trabajo. Los padres del niño tienen en mente a su hijo anterior y suponen, seguramente, que éste va a ser igual que aquel, que a éste lo van a fabricar igual que aquel. Fabricación que consiste en que el “verdadero trabajo de fabricación se realiza bajo la guía de un modelo, de acuerdo con el cual se construye el objeto”. Arendt, H: *La condición humana*. Ed. cit., p.127. Por el contrario la educación como acción rompe lo previsto y es abierta a la sorpresa, es en suma natalidad.

en la intersección de la acción y narración. La historia narrada muestra el quién de una acción, por ello, la propia identidad del quién es identidad narrativa¹⁴.

Señal de los Tiempos es un relato ficticio, hecho por Joao Anzanello Carrascoza, que se diferencia, entre otras cosas, de la historia real en que a esta última no la hizo nadie.¹⁵ Ahora bien, aquí cabe perfectamente la pregunta, hecha por Bárcena y Mèlich, “¿en qué medida la acción se constituye realmente a partir de la ficción? O si se quiere, ¿qué lugar ocupa la historia ficticia en la edificación de la historia real?”¹⁶. En el relato de Carrascoza, la historia ficticia re-edifica, re-crea, mimetiza¹⁷, la historia real, la de Jesús de Nazaret. De tal suerte, que el punto de intersección entre la acción y el relato está en la mimesis, porque “la cualidad específica y reveladora de la acción y del discurso, la implícita manifestación del agente y del orador, está tan indisolublemente ligada al flujo vivo de actuar y hablar que sólo puede representarse y “reificarse” mediante una especie de repetición, la imitación o *mimesis*...”¹⁸ *Señal de los Tiempos* implica una repetición creativa, una re-lectura, una refiguración de la historia real.

En la acción, como acción narrada que es, el actor no alcanza el pleno sentido de la misma, el narrador sí lo hace y escribe la historia¹⁹. Aun cuando esta última es el resultado de la acción, sólo es el narrador quien la hace y no el actor. El actor no sabe lo que hace hasta que la acción no haya finalizado, y luego puede contar un relato mediante la memoria reflexiva. El actor ha perdido su condición de tal convirtiéndose en un personaje del relato que él, u otra persona narra²⁰. Al hacer esto el actor llega al entendimiento de su acción, y de sí mismo, al des-identificarse, des-subjetivarse, saliéndose de sí mismo en dirección de lo otro, al mismo tiempo que se apropia de su propia vida²¹.

La comprensión que podemos tener de *Señal de los Tiempos*, tiene que ver con la circunstancia de que compartimos una cultura, o unas mediaciones simbólicas (signos, sím-

14 Véase a Ricoeur, P: *Tiempo y Narración*. Ed. cit., p. 997.

15 “La historia real en la que estamos metidos mientras vivimos carece de autor visible o invisible porque no está hecha. El único “alguien” que revela es su héroe, y éste es el solo medio por el que la originalmente intangible manifestación de un único y distinto “quién” puede hacerse tangible *ex post facto* mediante la acción y el discurso. Sólo podemos saber “quién” es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía...” Arendt, H: *La condición humana*, Ed. cit., p. 210.

16 Bárcena, F. y Mèlich, J. C: *La educación como acontecimiento ético*. Ed. cit., p. 79.

17 En el sentido de Ricoeur, P: *Tiempo y Narración*. Ed. cit.

18 Arendt, H: *La condición humana*. Ed. cit., p. 211.

19 Aquí se asume una concepción de la historia diferente a la historia lineal que se asienta en una lógica de la fabricación, de relaciones causales del historicismo (el pasado es causa del presente, fluir continuo del tiempo, progreso). Todo es previsible y no hay posibilidad para la novedad. En el historicismo de talante idealista la palabra clave es totalidad, no infinito (parafraseando a Levinas), por lo que no se puede comprender la novedad de lo particular, de lo distinto, de lo imprevisible.

20 “El argumento consiste en afirmar que la vida humana es, de modo esencial, histórica, y que, en cuanto tal, cada vida es una biografía narrada en el tiempo y un proyecto existencial biográfico. Concebir la vida humana como biografía es tratar de pensarla como relato, lo que significa que el sujeto humano es, como pensaba Proust, un novelista y un lector de sí mismo.” Bárcena, F. y Mèlich, J. C: *La educación como acontecimiento ético*. Ed. cit., p. 97.

21 Véase Ricoeur, P: *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI, 1996.

bolos y textos, en este caso los relativos a la Biblia y al cristianismo), y al hecho de haber sido formados en un mundo común que se nos narró. De allí, que *Señal de los Tiempos* es una acción textualmente mediada, y también el relato de una víctima. De alguna manera, Carrascoza comprende la historia real al hacer un relato de ella, él allí pareciera conducido por el relato histórico y/ o ficticio que desde niño se le contó en su Brasil natal. Por supuesto, que *Señal de los Tiempos* no es una imitación de la acción históricamente narrada, sino una re-creación, una reconstrucción que le da un sentido, en el cual el autor hace gala de su imaginación creadora, de su mimesis²². Carrascoza representa creativa y originalmente la acción, estructurándola atinadamente por medio de la invención de la trama del relato.

En el momento de la escritura de este relato, o momento de su creación, por parte de Carrascoza, encontramos la mimesis II de Ricoeur, así como también la mimesis III al leerlo, al refigurarnos la acción, al apropiárnosla, en la intersección entre el mundo del texto y nuestro mundo de lectores, o fusión de horizontes gadameriana²³, entre nuestro horizonte como lectores y el del texto del relato.

3. EL OTRO, EL ROSTRO COMO ACONTECIMIENTO ÉTICO

La identidad personal “sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana”²⁴, porque la vida del sujeto es tiempo, tiempo humano el cual, siguiendo a Ricoeur, se constituye por la amalgama del tiempo histórico con el tiempo de ficción²⁵. De tal suerte, que la comprensión de sí mismo está mediatizada por la lectura, literal y metafóricamente hablando, tanto de los relatos históricos como de los de ficción²⁶.

La identidad narrativa es el espacio de intercepción de historia y ficción, comprender es autocomprenderse²⁷, y esta comprensión de sí tiene en la narración un puente de mediación apropiado cimentado en la historia y la ficción²⁸. Para Bárcena y Mèlich en su lectura de Ricoeur, “la teoría narrativa puede ponerse en una doble relación con el ser humano. En primer lugar, con la constitución del *tiempo humano*, y en segundo término, en relación con su aportación a la *constitución de sí*”²⁹. Y es aquí en donde se alcanza la relación dialéctica de la ipseidad y la mismidad. Por lo que para entender plenamente la identidad se hace necesario distinguir entre la identidad *idem*, o identidad formal y sustancial que no cambia, y la identidad *ipse* o identidad que cambia con el tiempo³⁰.

22 Aquí mimesis no debe entenderse como imitación sino como representación de la acción o como imaginación creadora, siguiendo a Ricoeur.

23 Véase a Gadamer, H-G: *Verdad y Método I*. Salamanca, Sígueme, 2001.

24 Ricoeur, P: *Sí mismo como otro*. Ed. cit., p. 107.

25 Teatro, novela, cuento, entre otros géneros ficcionales.

26 Ricoeur, P: *Tiempo y Narración*. Ed. cit.

27 Parafraseando a Gadamer en *Verdad y Método I*. Ed. cit.

28 Véase a Ricoeur, P: *Sí mismo como otro*, Ed. cit., p. 107.

29 Bárcena, F. y Mèlich, J. C: *La educación como acontecimiento ético*. Ed. cit., p. 119.

30 *Ibidem*: “ “Idéntico” tiene en efecto dos sentidos: *idem*, que quiere decir “sumamente parecido” y por tanto inmutable, y, en segundo termino, *ipse*, para el cual “idéntico” quiere decir “propio”. El opuesto de propio no es “diferente”, sino “otro” o “extraño” ”.

En el nivel de la identidad como *ipseidad*, el otro, el extraño, la alteridad, puede llegar a ser parte constitutiva del sí mismo, en el sentido del sí mismo como otro de Ricoeur, esto es, la ipseidad, en tanto identidad personal que remite al otro.

En *Señal de los Tiempos* pareciera que los padres del niño no atienden al otro, en tanto que otro, sino que se cierran en sus hermetismos de la mismidad, de lo mismo, de lo siempre igual, se niegan a des-identificarse, a salir de ellos mismos, a exponerse al otro y a verse desde afuera. Tienen miedo y su miedo se concentra en la mismidad. De tal manera, que se está en presencia de un hecho anti-ético, atravesado por la idea de la fabricación que subyace como opuesta a la noción de educación como acción impredecible, como relato de formación³¹, ésta desconoce lo ético³² porque no reconoce la novedad. Y es así como en el comportamiento de los padres del neonato priva la idea de lo repetitivo que imita otro hecho ya hecho, y es sólo la ética de la acción lo que pudo haber interrumpido el sacrificio de la víctima. Por el contrario, al nacimiento que se produjo no se le permitió continuar siendo un comienzo, una novedad radical e irrepetible. Por otro lado, el relato de Carrascoza es a la vez palabra ética, discurso ético que rechaza el discurso del poder de negación y muerte del otro.

Nacer es inicio, la natalidad es el acontecimiento del nacimiento, de la novedad. En *Señal de los Tiempos*, el nacimiento que allí ocurre interrumpe y trastorna el mundo tranquilo de los padres, los cuales ante tal acontecimiento se ven compelidos a pensar, luego viene la angustia de la tensión generada por el pasado, la memoria, y el futuro, y ya no hay espacio para el consentimiento, para la compasión. El recién llegado no fue acogido con hospitalidad, con una ética de bienvenida, del recibimiento. Y esta ética del cara a cara, de la acogida del rostro es destruida en el acto de la inmolación al recién llegado³³. Esto produce una crisis en aquel lugar de acogida, y los padres huyen dejando al inmolado como rastro, como manifestación de la presencia/ ausencia del rostro. A este respecto, se ha afirmado que “una crisis se convierte en un desastre sólo cuando respondemos a ella con juicios preestablecidos, es decir, con prejuicios...”³⁴, y en esto es, en un desastre, en lo que se convirtió aquel hogar, al comportarse los padres, fuera de todo sentido común, como lo hicieron, influidos por el prejuicio de marras.

La acción es relación con el rostro, con el otro, es relación de alteridad. Rostro y palabra, exterioridad plena, que me demanda, que me responsabiliza sin ningún marco que la condicione, sin que signifique responder a un contrato o acuerdo preestablecido. Es acogi-

31 *Ibid.*, p. 81. La educación como acción presenta como características: la “pluralidad (alteridad), imprevisibilidad, novedad radical (nacimiento), irreversibilidad, fragilidad y, finalmente, narración”.

32 *Ibid.*, p. 83. La ética es entendida aquí como “un acontecimiento, como un punto de ruptura, como una tensión, como una facultad de innovación y comienzo radical”.

33 “(...) Rostro no es en absoluto una forma plástica como un retrato; la relación con el Rostro es, por una parte, una relación con lo absolutamente débil –lo que está expuesto absolutamente, lo que está desnudo y despojado–, es la relación con lo desnudo y, en consecuencia, con quien está solo y puede sufrir ese abandono que llamamos muerte; así pues, en el Rostro del otro está siempre la muerte del otro y también, en cierto modo, una incitación al asesinato (...), y por otra parte y al mismo tiempo (...) el Rostro es también el “No matarás”. Un no matarás que también puede explicitarse más: es el hecho (...) de que hay una apelación a mí (...) en el punto de partida me importa poco lo que otro sea con respecto a mí, es asunto suyo; para mí, él es ante todo aquel de quien yo soy responsable”. Levinas, E: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-textos, 2001, p. 130.

34 Arendt, H: “La crisis de la educación”, en *Entre el pasado y el futuro*. Ed. cit., p. 186.

da plena, hospitalidad para el recién llegado, extraño o desconocido. Aquí se haya una ética como acontecimiento de la responsabilidad y la hospitalidad, que se apoya en el responder al otro y del otro, en la heteronomía que constituye la autonomía³⁵. En *Señal de los Tiempos* no hay escucha del otro, sino la mera ejecución de una idea previa, de un prejuicio, en el que no se comprende que se trata de un milagro, de un radical inicio.

4. NATALIDAD, PERDÓN, PROMESA Y LO POR-VENIR

El nacimiento e infancia de Jesús de Nazaret³⁶ es referido en los evangelios de san Mateo y san Lucas, también señalan la genealogía, con el objeto, quizá, de probar el mesianismo de Jesús, la cual se remonta hasta Abraham y David (Mt.1,1-17; Lc.3,23-38)³⁷. Durante toda su infancia Jesús estuvo bajo el cuidado y formación de sus padres, José y María, en un hogar de tradición judía. Esta formación, seguramente, se realizó en la tensión existente entre el pasado, el que sus padres como educadores le transmitían, y el futuro, del cual tiraba él³⁸. En cuanto a la vida pública de Jesús, el Evangelio según san Juan relata su ministerio público³⁹, el cual se inicia con la elección de sus primeros discípulos y se prolonga unos tres años aproximadamente (1,40-51)⁴⁰.

Una genuina acción como la de Jesús de Nazaret fue mucho más allá de sí misma. Tuvo su inicio en un determinado espacio humano y geográfico, el cual fue rebasado por sus ilimitadas e impredecibles consecuencias –otras acciones o reacciones– ético-políticas, religiosas, culturales, etc.

La trama narrativa que construyó el actor-personaje, de algún modo no le perteneció y necesitó ser re-creada por la historia que los otros –los evangelistas– relataron. Esta ac-

35 Véase Levinas, E: Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Ed. cit.

36 Jesús de Nazaret nacido en Belén, Judea, entre el 8 y el 4 a.c. y el 29 d.c. A partir del siglo VI se considera que el año de su nacimiento es el comienzo de la era cristiana. Jesús nació durante el viaje que José y María habían realizado para cumplir con el edicto romano que obligaba a inscribirse en el censo.

37 En Belén –Cisjordania– nació el rey David y también allí nacieron sus ascendientes, según el Libro de Rut (Rut. 4,16). Y es en Belén en dónde se había previsto el nacimiento del futuro Mesías, de acuerdo con el Libro de Miqueas (Miq. 5,2). El mesianismo de Jesús fue proclamado, en un primer momento, por los ángeles en el momento de su concepción (Mt. 1,20-23), en un segundo momento, en su nacimiento (Lc. 2,9-14), en un tercer momento, durante su bautismo (Mc. 1,11), y en un cuarto momento, en su crucifixión cuando admitió ser el Mesías (Mc. 14, 61-64).

38 Mateo es el único que narra el viaje a Egipto, cuando José y María se llevaron al niño para protegerlo del rey Herodes el Grande (Mt. 2.13-23). Lucas relata la circuncisión y presentación en el templo de Jesús por parte de sus padres, dando así cumplimiento a la ley judía que lo establecía para todos los recién nacidos de Jerusalén (Lc. 2,21-24). Lucas narra también el viaje de Jesús con sus padres al templo para la fiesta de la Pascua. (Lc. 2,41-51). Ninguno de los evangelios relata la vida de Jesús a partir de los 12 años, guardando un mutismo de unos 18 años.

39 Jesús se separa de sus padres y viaja sólo durante un tiempo, y después, de su bautizo y retiro de cuarenta días de ayuno y meditación en el desierto, regresa a Galilea y visita su hogar en Nazaret (Lc.4,16-30). ÉL regresa a su hogar convertido “en el que se es”. Se trata de un viaje de formación en el sentido de “constituirse de una determinada manera. De una experiencia en la que uno, al principio, era de un modo, o no era nada, pura indeterminación, y al final, se ha convertido en otra cosa. Se trata de una relación interior (...) en la que el aprender forma o transforma al sujeto (...) Y así uno va siendo llevado a su forma propia.” Larrosa, J: “Del espíritu de niño al niño de espíritu. La idea de formación en Peter Handke”, en *Pedagogía Profana. Estudios sobre lenguaje, subjetividad, formación*. Buenos Aires, Novedades Educativas y CEP-FHE-UCV, 2000, p. 51

40 Los llamados Evangelios sinópticos señalan que el ministerio público de Jesús comienza con el encarcelamiento de Juan Bautista, quien le había bautizado en el río Jordán, y se prolonga casi un año.

ción tuvo un carácter temporal, esto es, estrechamente vinculada al tiempo, más que al espacio, por su impacto, su huella, y su referencia a otros, y su oscilación entre el pasado y el futuro⁴¹. Así mismo, tal actuación arrojó una historia, y pudo desvelarse en su final, tiempo después de que el actor desapareció y en el momento en que surgió el personaje –Jesucristo–⁴². El agente se transformó en personaje de su historia.

La llegada de Jesús rompió, como acontecimiento, el devenir de la historia, su fluir continuo, su linealidad queda rota⁴³. La venida de él era imprevisible porque, en cuanto acción como natalidad, no se podía prever la cesura, ni la ruptura que produjo. Y como tiempo mesiánico que era, su llegada era inesperada, imprevisible y de irrupción en la historia.

En Cafarnaum⁴⁴ y en pueblos y aldeas cercanas, Jesús comenzó a predicar. En sus sermones recalcó el amor de Dios por los más pobres y débiles, y prometió a los pecadores el perdón y la vida eterna en el cielo, si se arrepentían sinceramente⁴⁵.

La acción es irreversible –el agente al actuar puede verse en la circunstancia de que no puede deshacer lo hecho, y que no sabía lo que estaba haciendo–, y ante ello sólo es posible apelar a la redención mediante la facultad de perdonar. Ahora bien, la acción también se mueve en la tensión existente entre el pasado –lo irreversible– y el futuro –lo impredecible–, y esta imposibilidad de predecir el futuro se haya remediada por la promesa, por la facultad de hacer y mantener las promesas. El perdonar y el hacer promesas como facultades van juntas por cuanto

una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos “pecados” cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación; y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres⁴⁶.

Ambas facultades dependen de la pluralidad, esto es, de la presencia y acción del otro, de los otros, a los que perdonamos o nos perdonan y/o ante quienes prometemos o nos prometen. Jesús de Nazaret fue el descubridor del papel del perdón en el ámbito de los asuntos humanos⁴⁷, y no sólo perdonó a los pecadores, que se arrepentían de verdad, sino

41 Entre la tradición y la historia judía y el cristianismo.

42 En la traducción griega de la Biblia hebrea –la Septuaginta–, Mesías –del hebreo *mashiaj* el ungido– se traduce como *Cristos*, de la cual se deriva la palabra cristo. De allí que Jesucristo identifica a Jesús de Nazaret con el Mesías.

43 En cuanto concepto historicista.

44 Cafarnaum fue una ciudad de la antigua Palestina, en la costa noroeste del mar de Galilea (hoy lago Tiberiades). Se cree que era el terruño de Andrés, Pedro y Mateo los primeros discípulos de Jesús. Solamente se conservan algunas ruinas de la antigua ciudad.

45 Uno de estos sermones, el de la montaña, contiene la parte medular de estas enseñanzas (Mt. 5, 1-12). Este sermón contiene las llamadas bienaventuranzas (Mt. 5,3-12) y la oración del padrenuestro (Mt. 6, 9-13).

46 Arendt, H: *La condición humana*, Ed. cit., pp. 256-257.

47 Aun cuando este descubrimiento haya sido en un contexto religioso, para nada pierde su gran valor en el ámbito estrictamente secular.

que les prometió la vida eterna. Jesús en su actuación no sólo alivio a los pecadores del peso de sus pecados, al liberarlos de las consecuencias de lo que habían hecho, sino que también logró hacerles comprender el sentido de la promesa al comprometerse a vivir de una forma distinta, en el camino de alcanzar la vida eterna en el cielo.

Al perdonar el hombre puede remediar un poco el carácter irreversible de la acción humana. Al mirar al pasado y perdonar, acepta y comprende de alguna manera lo acontecido. Y al mirar hacia el futuro y prometer⁴⁸, establece o pinta en el porvenir algunos hitos de referencia y de relativa seguridad⁴⁹.

Para Arendt, la acción es “la única facultad humana de hacer milagros”⁵⁰, por lo que la natalidad es el milagro que salva al mundo, al que está unido ontológicamente la facultad de la acción. En Jesús de Nazaret, el poder del hombre de perdonar está aparejado con el de hacer milagros. De hecho en su ministerio público se destacan los milagros que realizó, como el de la resurrección de Lázaro en Betania (Jn. 11, 1-44).

Expresión de perdón es también la de Jesús en el momento de su crucifixión: “perdónalos Señor porque no saben lo que hacen”, acto en el cual estaba siendo sometido a la más cruenta humillación y derrota. Aunque, debe quedar claro que el hombre no perdona porque Dios perdona y él deberá hacerlo igual, sino porque “si tienen algo contra alguien, perdónenlo, para que el Padre del Cielo, Padre de ustedes, les perdone también sus faltas.”⁵¹ Y es el mutuo perdón entre los hombres el que les permite seguir “siendo agentes libres, sólo por la constante determinación de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como es el de iniciar algún nuevo”⁵².

En *Señal de los tiempos*, en lugar de asumirse el perdón se va al extremo de la venganza, que se despliega en forma de reacción contra el delito de “ser igual al otro” o “ser hermano de”, y así en lugar de perdonarlo y aceptar las consecuencias del supuesto delito, el niño es condenado y sometido al proceso-ritual de la crucifixión, y de esta manera la reacción en cadena continúa hasta el sacrificio de la víctima. Los padres del niño, cual ver-

48 La angustia ante la incertidumbre del por-venir lleva al hombre a asirse a la promesa en el acto de orar. Para el cristiano el Padrenuestro representa esa preparación en la oración para la “gloriosa venida de nuestro Señor Jesucristo” o “nuestro salvador”. En los siete ruegos del Padrenuestro, de acuerdo con el modelo de los Salmos, y específicamente en los primeros está justamente reflejada la esperanza en la promesa de la segunda venida de Jesucristo, “Venga a nosotros tu reino...”. También, en esta oración se encuentra la presencia del perdón como cualidad humana “Y perdónanos nuestros pecados, puesto que también nosotros perdonamos a nuestros deudores...” (Lc. 11, 1-4).

49 A este respecto dice Arendt: “(...) nuestro esfuerzo por comprender algo que ha arruinado nuestras categorías de pensamiento, así como nuestro criterio de juicio, parece menos penoso. A pesar de que hemos perdido el patrón con que medir las reglas bajo las cuales subsumir el particular, un ser cuya esencia es iniciar puede tener en sí mismo suficiente originalidad para comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin aquel conjunto de reglas consuetudinarias que constituyen la moralidad. Si la esencia de toda acción, y en particular de la acción política, es engendrar un nuevo inicio, entonces la comprensión (el perdón) es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los hombres que actúan (y no los hombres que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o apocalíptico de la historia) pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe”. Arendt, H: *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995, p.44. El primer paréntesis y su contenido es nuestro.

50 Arendt, H: *La condición humana*. Ed. cit., p. 266.

51 Mc.11, 25.

52 Arendt, H: *La condición humana*, Ed. cit., pp. 2259-260.

dugos, no se liberan de la venganza mediante el perdón, sino que creen, seguramente, liberarse de la culpa mediante la venganza.

Desde una lectura entrelíneas de *Señal de los tiempos*, puede también leerse la presencia de la parusía⁵³ como promesa de Jesús de Nazaret⁵⁴, posiblemente los padres del recién nacido creen ver en él la segunda venida del Señor, y por eso re-accionan como lo hicieron. Ahora bien, la parusía representa sin duda, para los cristianos, como promesa, un horizonte de estabilidad y seguridad en la esperanza de salvación que Jesucristo había iniciado.

5. CODA: EL ROSTRO COMO PERDÓN, LA HOSPITALIDAD COMO BUENA AVENTURA DE FORMACIÓN

EL ROSTRO COMO PERDÓN

Responder al otro y del otro es heteronomía, o en otras palabras responsabilidad, la cual se manifiesta también como responsabilidad ante el rostro del que sufre, o paciencia heterónoma⁵⁵. Se trata de un juego de heteronomía – autonomía, en el cual la responsabilidad –heteronomía– es un momento constitutivo de la subjetividad –autonomía–⁵⁶.

Si el perdón es de algún modo liberación de la pena, de la carga de la culpa, y posibilidad de continuar viviendo sin el peso de las consecuencias de la acción realizada, entonces el perdón es un ejercicio de responsabilidad ante el rostro del que sufre por el pecado o por la falta cometida.

El pecado, en tanto que falta a lo debido o desviación de lo recto y de lo justo, supone una determinada noción de lo bueno y lo malo, en la tradición judeo-cristiana, incluso en la islámica, el pecado es, *mutatis mutandis*, el mal. En la Biblia, el pecado es causa de enemistad del hombre con Dios, por ello se hace necesario que el hombre se arrepienta sinceramente para lograr su perdón. En el Nuevo Testamento, la labor redentora de Jesucristo es reclamada ante el pecado como condición humana fundamental.

El perdón al pecador⁵⁷ es un acontecimiento ético en tanto ejercicio de heteronomía, es decir, como respuesta a la demanda del rostro del otro. Es así como

(...) el “yo” ético es subjetividad en la precisa medida en que se postra ante el *otro*, sacrificando su propia libertad a la más primordial llamada del *otro*. Para mí la libertad del sujeto no es el primero o más alto valor. La heteronomía de nuestra res-

53 O segunda venida, regreso de Jesucristo de manera visible a la tierra. A partir de ciertas revelaciones de Jesús, él volvería al mundo una vez más y se acomodaría en la gloria total de la edad mesiánica (Mt. 24,29-31). “Entonces habrá señales en el sol, la luna y las estrellas, y por toda la tierra se angustiarán los pueblos, asustados por el ruido del mar y de las olas. Los hombres morirán de espanto, con sólo pensar en lo que le espera al mundo, porque las fuerzas del universo serán conmovidas. Y en ese momento preciso verán al Hijo del Hombre viniendo en medio de la Nube: y su venida será con poder e infinita gloria” (Lc. 22,25-27).

54 La cual le da una isla de seguridad, de cara a la incertidumbre por-venir, a sus apóstoles y seguidores.

55 Véase Levinas, E: *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1994.

56 “Sólo si soy desertor soy fiel. Soy tú cuando soy yo”. Celan, P: *Amapola y memoria*, Madrid, Hipérior, 1996.

57 O al hombre en el sentido judeo-cristiano. O al que ha cometido una falta o delito en el sentido laico.

puesta al *otro* humano, o a Dios como absoluto *otro*, precede a la autonomía de nuestra libertad subjetiva. Tan pronto como reconozco que, al ser “yo”, soy responsable, acepto que a mi libertad le antecede una obligación para con el *otro*⁵⁸.

De allí que la autonomía de nuestra libertad es precedida por la respuesta al otro, por la heteronomía.

La idea de lo infinito radica precisamente en la exterioridad, en el otro como un más allá de lo mismo⁵⁹. El rostro es, al decir de Bárcena y Mèlich, “la palabra del que no posee voz”⁶⁰, la palabra del pecador⁶¹.

En *Señal de los tiempos*, el niño al nacer es visto como un pecador formal⁶², y es condenado a la pena capital⁶³ sin juicio previo. Para nada es visto como pecador venial, por su condición de recién nacido y por su inocencia, y por tanto fácilmente redimible. El ritual al que es sometido es el de la crucifixión y no al del bautizo como expresión de remisión de su pecado venial. Él, por tanto, es convertido en un reo del pasado, heredero de un crimen que supuestamente cometió su antecesor. Y es, asimismo, convertido en rehén de sus padres porque ellos se olvidan de él, y de la demanda que de su rostro les viene.

El perdón es con mucho un acontecimiento ético, de descubrimiento del escrúpulo, que como llegada repentina e inesperada es representado por el encuentro con el otro (el extranjero, la viuda, el huérfano —dice Levitas— o el excluido, el desheredado, el marginado, el delincuente por hambre de las ciudades latinoamericanas, agregamos nosotros), con el condenado a sufrir una pena⁶⁴, o simplemente con aquel que nos ha ofendido, o con aquel que difiere de nosotros. Es el momento de la constitución y de la puesta a prueba de la subjetividad humana mediante la práctica de la escucha atenta y respetuosa de la palabra del otro, así como el momento de la expresión de la respuesta del perdón a su apelación y demanda. La confesión es a este respecto emblemática⁶⁵, como momento de postración del otro en su búsqueda de la absolución. El otro, por tanto, es también el confeso y el penitente como expresión de voluntad, de dolor y arrepentimiento. El confesor⁶⁶ en una acción fun-

58 Levinas, E: “Ética del infinito”. En *La paradoja europea*. Barcelona, Tusquets, 1998, pp. 211-212. Esa obligación con el otro, con Dios, está, quizá, reflejada en la noción de pecado original — el de Adán y Eva que según la iglesia cristiana se transmite a todos los humanos, según la formulación de san Agustín de Hipona.

59 Véase a Levinas, E: *Totalidad e infinito*. Ed. cit.

60 Bárcena, F. y Mèlich, J. C: *La educación como acontecimiento ético*. Ed. cit., p.138.

61 Cabría aquí preguntar ¿si aquel que comete pecado mortal —según la iglesia católica— es también rostro y puede ser perdonado?

62 O pecador intencional.

63 El ritual de crucifixión mediante el cual es asesinado el niño, pudiera interpretarse, en primer lugar, como un práctica de reminiscencia de la tradición religiosa, y en segundo lugar, por su carácter de pena simbólico-ejemplarizante que no se hubiese alcanzado con el sólo hecho de haber abandonado el niño a su suerte.

64 La cual podría ser: una pena leve, o una pena de privación de libertad, o de reducción de libertad mediante el extrañamiento o exilio o de destierro, o de privación de la vida del condenado, no importa cual sea.

65 Incluso, en materia jurídica, como declaración del acusado durante la cual se incrimina.

66 El cual no necesariamente tiene que ser un religioso, cura o sacerdote. Sino más bien el yo a la escucha de la palabra del otro.

damentalmente ética, escucha atento al otro, la revelación de su rostro, y le da su gracia, sin que medie ningún merecimiento particular del confeso⁶⁷.

En la crucifixión de Jesús de Nazaret, como muerte expiatoria, se revelaba, justamente la gracia de Dios y la redención de los pecadores. La penitencia⁶⁸, como acción inmediata a la confesión, busca justamente alcanzar la gracia de Dios para la práctica del bien y el logro de la bienaventuranza⁶⁹. De allí que, pueda establecerse una relación heterónoma –y de asimétrica alteridad– entre el pecado, la confesión, la penitencia, y el perdón; y también al mismo tiempo, entre la gracia y la bienaventuranza como relación de perdón y promesa.

La relación con el otro, en los actos de la confesión y del perdón, como heteronomía fundamental es asimétrica. El otro es el que reclama, que suplica, que apela⁷⁰ como expresión de exterioridad, transcendencia y fragilidad⁷¹. En *Señal de los tiempos*, la relación entre los padres y el niño es también asimétrica pero al revés, por cuanto ellos se presentan como insensibles e invulnerables ante la fragilidad y necesidad del niño⁷², y la autoridad de este encuentro no está en el niño, como exterioridad, sino en ellos como seres hostiles e irresponsables de él.

LA HOSPITALIDAD COMO BUENA AVENTURA DE FORMACIÓN

El rostro es huella del otro, es presencia de algo sensible que va mucho más allá de lo puramente sensible. La huella sacude al yo, a su orgullo y soberbia y le exige el exilio, el extrañamiento radical, “le obliga a un viaje sin retorno”⁷³, en tanto que responsabilidad y responsividad del otro.

La acción educativa es acogida en tanto y en cuanto sea respuesta a la voz del otro, y responsabilidad para con él. Ese otro, en su singularidad humana irrepetible, exilia al educador –padre, madre, maestro– en un lugar de alteridad asimétrica, al ser exigencia de responsabilidad. Y así queda establecida una relación de hospitalidad con él, relación desinteresada, gratuita, de donación y acogida. En este sentido la educación es un hacerse cargo del otro y cuidar de él, en y desde el momento cuando se presta atención a su biografía y a su pasado, cuando surge la inquietud al formular la pregunta ¿quién eres tú? En *Señal de los tiempos*, el lugar donde nace el niño no es de acogida, y sus padres no aceptan ser educadores, sino de verdugos. Y por ello, no aceptan realizar una acción educativa con base en la responsabilidad del pasado, en el recuerdo y la memoria, por el contrario, ellos no olvidaron la historia para volver a repetirla.

67 La confesión como manifestación de sincero arrepentimiento puede, desde el punto de vista teológico cristiano, buscar la gracia, en tanto que perdón y ayuda de Dios.

68 El ayuno es visto algunas veces como una forma de penitencia y purificación por la comisión de un pecado cometido (Mat. 6:16-17).

69 No todo arrepentimiento sincero conlleva la imposición de una pena.

70 Teniendo como base el imperativo “No matarás”. Y desde un punto de vista de la teología cristiana, el segundo mandamiento más importante: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mar. 12,31).

71 Véase a Levinas, E: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1987.

72 Como anunciación de lo infinito en tanto ruptura de la totalidad y de lo predecible.

73 Bárcena, F. y Mèlich, J. C: *La educación como acontecimiento ético*. Ed. cit., p. 138.

Por otra parte, la bienaventuranza⁷⁴ representa de algún modo un espacio de bienvenida y al mismo tiempo es un reto como viaje de formación beatífica. Ella, como promesa que es también, representa la vida de una experiencia —un viaje— de formación siguiendo las virtudes de humildad, mansedumbre y paciencia. En esa experiencia-viaje de paciencia, de pasividad receptiva, el viajero busca lo que viene hacia él —el otro, lo otro—, y se abre receptivamente en un activo obrar, en un movimiento, riqueriano, del sí mismo como otro.

74 Desde el punto de vista de la teología cristiana.



La pedagogía que vendrá: Más allá de la cultura escolar positivista

The Pedagogy that will Come: Beyond a Scholarly Positivist Culture

Enrique PÉREZ LUNA

*Escuela de Humanidades y Educación de la Universidad de Oriente.
Cumaná, Venezuela.*

RESUMEN

La pedagogía que vendrá será una práctica educativa que rompa con el proceso reiterativo de la enseñanza ritual, que sólo hace énfasis en el estudio de problemas irrelevantes que no tocan la realidad desde la posibilidad transformativa. Es importante el análisis de los diversos elementos de carácter teórico-metodológico que están presentes en un tipo de cultura escolar que enajena al sujeto de la escuela. La enseñanza constituye una forma de comunicar una cultura que reproduce desde lo intrínseco escolar lo extrínseco social.

Palabras clave: Positivismo, cultura escolar, formación pedagógica.

ABSTRACT

The pedagogy of the future will be an educational practice that breaks away from the reiterative process of ritual teaching, that only emphasizes the study of irrelevant problems that do not touch on reality from the perspective of transformational possibility. It is important to analyze of the diverse elements of a theoretical-methodological character that are present in a type of school culture that alienates the subject (student protagonist) from the school. Teaching constitutes a manner in which to communicate a culture that reproduces what is socially intrinsic from what is scholastically intrinsic.

Key words: Positivism, school culture, pedagogical formation

El conocimiento del mundo social es el conocimiento de una realidad bien determinada por las tendencias de su movimiento y por las contradicciones que engendra, que de hecho están ubicadas en el mundo de las relaciones sociales. La vinculación ciencia-vida deberá colocar a los alumnos frente a la problemática de los procesos reales. La vinculación docente-realidad social es la vía para que este sea un promotor para enfrentar los problemas comunitarios y rescatar con esta acción su papel de líder.

Para el proceso de formación interesa el estudio de la evolución histórica de la problemática social más allá de lo causal, este movimiento implica, como asegura Demo¹ un ordenamiento de la realidad a nivel mental, produciéndose así una referencia teórica que ubica el problema en marcos que van más allá de lo empírico, y que intenta capturar el objeto de estudio en todo su desplazamiento.

El concepto de cultura no solamente toma en cuenta la producción de los bienes sino también la visión de mundo que conlleva a formas de pensar que se expresan como conocimiento. De allí que todo intento emancipatorio representa el movimiento cultural del hombre que rompe con la alineación y con los procesos de dominación fundamentados en la violencia simbólica.

En consecuencia, las culturas son sistemas simbólicos que responden a determinadas normas sociales y cuyos códigos pueden servir para que una cultura imponga sus lineamientos a otros, pero esta misma podría engendrar una cultura de resistencia cuyo objetivo sea la ruptura con las categorías normativas que legitiman a las relaciones sociales.

En esta racionalidad, el positivismo se legitima como el paradigma válido y se instaura en la sociedad, a través de la concepción de cultura escolar sirviendo de base a la teoría del control social. La violencia a través de los símbolos, cercena a la crítica, y no hay apertura alguna al movimiento cualitativo de lo abstracto a lo concreto cuyo resultado conduce a una práctica teórica para producir lo concreto por vía del pensamiento.

La cultura escolar positivista se apoya en la lógica reproductivista, niega la caracterización ontológica de la realidad social, la cual esta signada por el desarrollo histórico y el papel protagónico del hombre como agente activo de las transformaciones. Para Ugas Fermín²:

El espacio escolar y su discursividad (de sus actores y su contenido específico) hoy están afectados en términos de su legitimación. La crisis de la Modernidad implica también la crisis de sus creaciones y las justificaciones con las cuales ellas se impusieron, teórica e históricamente. La vida guiada por la racionalidad de la Ilustración ha sido trastocada.

Ya el discurso de la escuela moderna ha perdido legitimidad en tanto que la discusión de los sistemas de representación de la modernidad han sido impugnados y una de las categorías clave lo constituye la educación como reproductora de estados culturales.

1 Demo, P: *Investigación Participante*. Buenos Aires Kapeluz, 1985.

2 Ugas Fermín, G: *La ignorancia Educada y otros escritos*. Taller Permanente de Estudios Epistemológicos en Ciencias Sociales San Cristóbal, Venezuela, 1997, p. 53.

Por esto la cultura escolar positivista se explicita a través de categorías clave como: el autoritarismo académico, este representa el ropaje que le confiere al docente un poder para desarrollar una acción no discutible, que se extiende desde la planificación misma del saber pasando por las estrategias de enseñanza. Estas últimas pretenden ser incorporativas de los alumnos (dinámicas de grupo) pero que representan formas de obtener los objetivos trazados en el marco del proyecto cultural de la sociedad. Se debe afirmar que lo autoritario no es la enseñanza misma sino el conocimiento preconcebido de los límites de un pensamiento impositivo que no solamente atrapa a los alumnos sino al docente. Así el concepto de autoritarismo es la expresión real de la cosificación del docente. Este es el producto de un proyecto moderno positivizado, que permitió trasladar la racionalidad instrumental a la discusión pedagógica y que hoy se resquebraja frente a nuevas propuestas que intentan rescatar la interioridad del sujeto.

La respuesta ante el autoritarismo puede conducir a la toma de conciencia del alumno y del maestro, pues se trata de reaccionar ante la dominación del subconsciente, trasladándose el problema al plano intelectual donde se producen modificaciones que engendran respuestas críticas ante la clase, la escuela y la sociedad. Esta respuesta se orientaría en el marco de una concepción de la relación docente-alumno que busca la posibilidad de una enseñanza y de un aprendizaje activo, crítico y develador de la realidad que la escuela y su programación pretenden ocultar.

Igualmente puede señalarse que la cultura escolar positivista despliega en la escuela una estrategia de pedagogización de la enseñanza y el aprendizaje. Se quiere ocultar que los criterios de selección del saber determinan que lo transmitido a través del proceso de enseñanza son pautas que llevan implícitas las relaciones sociales en las cuales se constituyen. La noción de método científico al estar implícita en esta racionalidad, determina un saber-hacer académico que representa una herramienta para que el alumno busque los datos que le permitan describir la realidad. En este sentido, los modelos de enseñanza destacan el carácter individual del aprendizaje y el alumno logra comprender el mundo por un modo particular de representarse la realidad. Para estos modelos todo dependerá de la capacidad de sensibilización del alumno, y el papel de la educación será destacar las diferencias personales. El carácter objetivo del conocimiento cobra cuerpo en estos modelos, pues es necesario objetivar el sistema conceptual con el que procesan las informaciones obtenidas por los alumnos de manera que los datos se ajusten a definiciones operacionales.

Los modelos de enseñanza permiten estudiar situaciones separadas de la realidad, para eso los problemas se conciben aislados y se presentan como simples contenidos programáticos. El método, en cuanto a su aplicación, se reduce a la puesta en práctica de un conjunto de reglas, y se desconoce, por lo tanto su carácter histórico.

El objetivo final que se persigue al poner en práctica estos modelos de enseñanza, es el de alcanzar el aprendizaje en los términos de un acuerdo normativo y consensual, que apunte hacia una posición reconstructivista de la educación. Los modelos, por lo general, plantean la necesidad de negociar las opiniones cuando éstas no coincidan con el punto de vista que sirve para legitimar determinado conocimiento. El aprendizaje se hace único y el profesor se convierte en un punto de equilibrio, que no propicia el verdadero debate para que emerja un conocimiento cualitativamente importante.

En síntesis la configuración de modelos pedagógicos, representa otra manifestación de una pedagogía tradicional que ha diseñado toda una estrategia para manipular a los alumnos y siempre bajo los criterios de un paradigma escolar hegemónico. Estos modelos de educación formal lo que aspiran es el estudio de la sociedad a través de microestructuras

que representan espacios de poder manipulables que son abstraídos de los conflictos que ocurren en la totalidad. Se trata de un planteamiento micro-educativo que destaca la importancia de lo psicológico y lo pedagógico por encima de lo social y lo político. En consecuencia estos modelos de enseñanza pretenden hacer aparecer a la escuela identificada únicamente con procesos escolares mediatizados.

Paralelo al intento de positivización del conocimiento y de la enseñanza, se desarrolla un proceso de psicologización de los ambientes escolares. En la escuela se despliega todo un razonamiento conceptual psicológico que tiene su punto de partida en los estudios de la conducta y el comportamiento de los alumnos. Se trata de implicaciones psicopedagógicas que persiguen desarrollar el discurso de las competencias, de los contenidos y objetivos procedimentales.

Es evidente el desarrollo de una psicología especialmente diseñada como estrategia para lograr el objetivo de la individualización que convierte a los alumnos en seres cerrados cuyo fin es destacarse sobre los demás, olvidándose del trabajo colectivo como trabajo creativo. Por esto para Montero³:

La idea de relación no ha estado ausente del campo de la psicología, pero ha sido muchas veces naturalizada de tal manera que reconociéndose su existencia, se la ha tenido por obvia, se la dado “por sentada”, con lo cual se la dejaba fuera de los análisis y de las explicaciones, centrando el interés psicológico en el individuo. Con esto la psicología, como en general ha ocurrido en mucho del pensamiento occidental, ha hecho del individuo el ser de la ontología, el centro del conocimiento, solo sujeto cognoscente, de quien emana el verbo y que sustenta la carne.

Por eso pensar en la pedagogía por-venir es reflexionar sobre el despertar del sujeto afectado que habita en el sujeto que se forma con un pedagogía que anuncia discursos dominantes. Una pedagogía que basa su acción en proceso que estructura el conocimiento de acuerdo al interés de una determinada cultura escolar. Es necesario despertar al “otro” distinto del afirmado para que la educación sea regreso a su plano de constitución, sea refundación. En este sentido, deberá entenderse a la enseñanza no como un acto del docente, sino un acto que involucra el enseñarme, “yo me enseño” en tanto soy capaz de despertar el “otro” que me ocupa, el “otro afectado” por una enseñanza preestablecida y en la cual el “otro” queda fuera y por tanto se afecta por el acontecer de una enseñanza rutinaria, repetitiva. La misma Montero⁴ afirma:

Pero no es sólo la independencia la que es eliminada o puesta en peligro. El otro es excluido de otro ámbito: el del mundo de vida controlado por el uno. De esta manera se consuma una triple exclusión: del universo contenido en la totalidad, de su mundo de vida, de su ser negado, prohibido y negativamente definido; de su cuerpo y alma, también definidos desde la perspectiva del uno dominado.

3 Montero, M: “Construcción del otro, liberación de sí mismo”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista internacional de Filosofía Iberoamericana Teoría Social. Año 7. No 16. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad del Zulia. Venezuela, 2002, p. 43.

4 *Ibid.*, p. 47.

La escuela predeterminada expresa su racionalidad trastocando la noción de ser. Por esto la identidad del ser deberá responder, ante la sociedad reificada, con una acción desde su interioridad que represente una posición ética, que rescate todos esos “otros” que han sido afectados por el “conocimiento” deliberado, aquel que ha servido a planes de cosificación que han negado al ser existencial.

La pedagogía que vendrá deberá ser un discurso para rescatar el sujeto del olvido, para reemprender la vigencia del sujeto en su mundo de vida, para ponerlo a pensar en el universo contenido en la totalidad y para redefinirse desde el uno dominado y para redefinir a la pedagogía desde sus bases ontológicas como discurso de la creatividad para impulsar la creatividad. En consecuencia para Ugas Fermín⁵:

La pedagogía sufre un vaciamiento teórico-práctico que la coloca como disciplina en la encrucijada de nociones, conceptos y categorías aplicables a una actividad que cosifica el conocimiento. En la escuela, se despliegan discursos acordes a la racionalidad epocal que caracterizan una cultura y una civilización, delineando un sujeto educado que articula representaciones para desempeñarse en un espacio societal (público y privado) según las reglas del dominio que le habilitan en su socialidad contextual.

Es por esto que la pedagogía que vendrá hace prioritario una visión dialéctica de lo real, que se exprese en un conocimiento para permitir una acción educativa antihegemónica y un rescate de la autenticidad de los sujetos que participan en el proceso escolar. Esta posibilidad también significará reelaborar el pensamiento pedagógico en cuanto sea repensado en el contexto de la producción de un conocimiento para transformar.

El camino apunta hacia una pedagogía de nuevo tipo que impugne, desde una perspectiva teórica, al conjunto de valores económicos y culturales que se han desarrollado en esta realidad en un momento histórico determinado. Se trata en primer lugar, de una confrontación con una determinada teoría educativa que sirve para el despliegue de una práctica educativa comprometida con los procesos de la dominación. En ésta los aspectos técnicos-metodológicos aparecen supuestamente sin vinculación alguna con lo político, pero que en el fondo representan a los fines del Estado Docente.

La práctica educativa está en consonancia con las determinaciones de la formación social, por una parte sirve a los propósitos del proceso de socialización y por otra a la preservación de las instituciones encargadas de transmitir los mensajes de la dominación. Las teorías educativas contienen las bases filosóficas de un proyecto de vida que siempre está referido a una determinada formación económica-social.

El Estado Docente representa el instrumento encargado de llevar a cabo todas las directrices contempladas en el proyecto educativo dominante. En el caso venezolano, donde se ha logrado participación de docentes, alumnos y comunidad en la elaboración de Proyectos de Plantel y Proyectos de Aula, guiados por la investigación, debería plantearse la acción del Estado como una ruptura con la cultura escolar que ha predominado. Romper con el positivismo es una necesidad urgente de un supuesto proyecto transformativo.

5 Ugas Fermín, G: *Ob. Cit.*, p. 58.

En un proceso impugnador de la racionalidad descrita, el problema debe pasar de la reflexión de cómo se conforma y qué sentido tiene la realidad, a saber cuál es la acción a tomar frente a esta realidad, para poder ensamblar el eje teoría-práctica, capaz de darle un verdadero estatuto teórico-metodológico a una propuesta de pedagogía para los nuevos tiempos.

Esta propuesta deberá permitir que surja el compromiso, entendido como una postura que sea capaz de negar los patrones normativos establecidos. El currículo debe analizarse tomando en cuenta la totalidad donde se inscribe el proceso educativo, así la óptica epistemológica, como forma de reflexión de los elementos teóricos-prácticos de una pedagogía transformadora, estaría fundamentada en el estudio de la totalidad como conexión de todos los hechos sociales.

La investigación como método pedagógico deberá convertirse en proceso que permita al alumno relacionarse con la realidad y aprender de ella la explicación científica que induzca al rechazo de un saber artificial y por lo tanto se rompa con un proceso de enseñanza-aprendizaje mecanicista.

El planteamiento anterior redimensiona la acción del docente y la práctica pedagógica, entendida como el trabajo académico común entre docentes y alumnos, permitirá el pensar reflexivo. La práctica se transforma en devenir creativo, en proceso de reflexión para la toma de conciencia.

El papel del docente no puede ser aceptar una racionalidad metodológica que todo lo reduce a lo meramente funcional. Se hace necesario que el docente que intenta utilizar a la investigación como modelo pedagógico para generar conocimientos, problematice el objeto que se estudia en el contexto de lo real. Esta posibilidad, desde luego, deberá tomar en cuenta diversos factores ligados al aprendizaje de los alumnos. También es evidente la elección de objetos de conocimientos cuya referencia en la realidad se adecuen a los niveles mentales del que aprende.

En esta propuesta de enseñanza es imposible mantener el postulado positivista de presentarle al alumno una visión parcial de la realidad. Menos aceptable lo sería si se trata de aspectos referidos a la realidad social, donde los fenómenos se estudian tomando en cuenta su interdependencia.

Es necesario promover un estilo pedagógico que revalorice al docente y pueda asumir una posición crítica, en consonancia con la responsabilidad del intelectual que cree en una vía para transformar la sociedad. Esto requiere de un educador que ayude formativamente al desarrollo del alumno en sus dimensiones social, intelectual y afectiva.

La definición de un docente investigador-transformador debe partir del hecho de la búsqueda de una pedagogía que forme a un hombre integral, que comprenda críticamente el papel que habrá de jugar en la sociedad. Para Larrosa: “La formación es un viaje abierto, un viaje que no puede estar anticipado, y un viaje interior, un viaje en el que uno se deja afectar en lo propio, se deja seducir y requerir por lo que le sale al paso, y en el que el juego es uno mismo, la constitución de uno mismo.”⁶

6 Larrosa, J: *Pedagogía Profana*. Caracas. UCV. Ediciones Novedades Educativas, 2000, p. 52.

En este caso, se trata de una nueva concepción de la formación, entendida como un encuentro con si mismo, como un distanciamiento con un saber y una forma de producirlo en consonancia con el proceso de positivización. Por esto para que la pedagogía vuelva a su identidad debe dejar que se exprese el otro, el sujeto que despierta para hacerse activo desde la conciencia hasta las formas prácticas de actuación pedagógica.

El docente deberá asumir que su papel en los espacios académicos, es orientar a los estudiantes al análisis de la totalidad como conexión de todos los hechos y que la objetividad es histórica. Esta forma de análisis es impugnadora de la tendencia reduccionista, de que las realidades son estáticas y que por lo tanto es imposible el estudio de los objetos en su desarrollo.

Esta práctica pedagógica que intenta rescatar la esencia misma de la investigación permitirá un proceso abierto, donde no se frene la capacidad creativa de los alumnos y la investigación se transforme en un importante vehículo para acceder a un conocimiento con participación de alumnos y docentes y en definitiva se rompa con la idea del conocimiento prefabricado.

El docente investigador-transformador debe formarse y a su vez formar, en un proceso libre y espontáneo, donde el acto de comunicarse sea la expresión de un dialogo abierto, y el alumno aprenda a expresar y defender sus puntos de vista. Al no existir un conocimiento impuesto, el docente, como un participante más del proceso expresará sus orientaciones y sus reflexiones de manera que motive la participación de los alumnos.

La tarea fundamental del profesor será la de orientar el proceso, la de dimensionar los problemas relacionándolos con la realidad, que concebida como totalidad sirve de marco referencial. Así se hará más profunda la búsqueda de los nexos internos del objeto estudiado. El alumno tendrá una visión de mundo más amplia, mayor conciencia acerca de los problemas que le preocupan en su formación y el establecimiento de nexos con la realidad determinará que la futura relación profesional-comunidad será una forma de acercamiento permanente a la problemática social.

Todos los elementos antes señalados con relación a la dicotomía ciencia-vida, determinarán una acción de alumnos y docentes por llegar al conocimiento de la realidad, con la finalidad de explicar de qué manera se puede transformar. Así se vincula lo científico a lo educativo. El primero tiene su expresión en la posibilidad de capturar un objeto que se ha pretendido ocultar, y el segundo se convierte en mecanismos para comunicar un conocimiento desde una perspectiva transformadora. Es allí cuando es posible hablar de lo científico y lo pedagógico como elementos vitales, que redimensionen el objeto que se investiga, y la forma como se desplaza lo aprendido de este objeto. Se deja a un lado la faceta reproductora y comienza a andarse el camino hacia la búsqueda de elementos teóricos que sirvan de base a las posibilidades transformativas.

La investigación y la educación, como conceptos inseparables, forman un binomio que permite pensar en un proceso donde el docente asuma una práctica comprometida con los procesos de transformación. Esta noción de compromiso es inherente a la necesidad de comprender la racionalidad de un paradigma que intenta develar los procesos de alineación, y por ello se identifica con lo contrahegemónico. Así el docente se asumirá como un investigador.

En síntesis algunos elementos vitales en el marco de la pedagogía que vendrá lo constituirán las nociones de: saber, poder, investigación, enseñanza, aprendizaje, *currículum*. La imbricación de tales categorías contribuirá a develar la racionalidad de la cultura

escolar dominante, y como contrapartida podrá constituirse en el punto de inicio para una reflexión sobre los fundamentos de una propuesta educativa emancipatoria.

La pedagogía que vendrá, como expresión de ruptura con la cultura escolar positivista, deberá dejar de ser un acto de habla institucional que en nombre de la ética se convierte en un estatuto lógico del poder constituido. Deberá transformarse en discurso de una ética impugnadora, con pretensiones democratizadoras del poder en la escuela y en el contexto de la comunidad.

La pedagogía tratará de dejar claro que más allá de la enseñanza de competencias performativas, hay que impulsar la acción investigadora que debe partir de la necesidad de repensar el sentido de la realidad para que el pensamiento exprese la diversidad del mundo de la vida. La pedagogía no podrá concebirse solamente para transmitir saberes, el presente conduce a discutir su propia pertinencia en tanto buscar reflexivamente qué es la pedagogía. La impugnación de todos los sistemas de significación plantea también la discusión sobre la educación y concretamente sobre la pedagogía como formas de estudiar una realidad histórica determinada. Esa es la esencia de la educación y se mueve en el estudio del contexto del ser social y de las relaciones entre los diferentes seres sociales. La pedagogía que vendrá, marcando distancia de la cultura escolar positivista, tendrá que levantar argumentos sobre la formación de un docente autónomo que deje a un lado el vago concepto de heteronomía, y revise los conceptos estelares que definen al conocimiento sobre la educación y el educar.

En esta idea podría discutirse la pedagogía en la propuesta transdisciplinar ya que la escuela es cruce de saberes que acoge el concepto de transversalidad como búsqueda de una totalidad definida desde una perspectiva de complejidad. El reto de estos nuevos tiempos tiene que ver con el sujeto consciente, ya no se podrá seguir utilizando al sujeto pedagógico como sujeto pasivo, reproductor y repetidor de determinadas “verdades”. De esta manera, la discusión importa más sobre el sujeto y su posibilidad de autoconciencia que lo artificial de una pedagogía que como proceso cayó en las redes positivistas de la reproducción.

La pedagogía más allá de la cultura escolar positivista, deberá remitirse al origen, al principio de la formación de un sujeto para la autonomía, que no signifique manipulación en los términos de mirar al sujeto como objeto que sólo puede recibir informaciones de una cultura que se ha hecho afirmativa, que ha contribuido con el propósito inmediato de la formación de un sujeto ausente. Este propósito es la visión de un proyecto social educativo que ya define cómo habrá de ser el “otro”, el que supuestamente deberá ser formado e integrado de una manera crítica.

La pedagogía que se sometió a las directrices de la razón instrumental atentó contra la libertad, se hizo pedagogía silenciosa, pedagogía sin voz, por ella hablaba un proyecto de reducción del hombre y de toda idea emancipatoria. En este sentido, la pedagogía ha contribuido a la formación de un hombre sin voz, del cual sólo se habla como producto, como competencia, pero nada se oye desde su interior. La interioridad no interesa, lo que piensa el sujeto de la pedagogía no importa y queda relegado a un plano secundario, queda así el sujeto sin voz para decir, sin expresión de su conciencia. Por esto la pedagogía que vendrá será destructiva para que pueda hablarse de un nuevo discurso desde su propia esencialidad. Así el ser de la interioridad deberá ser rescatado, deberá presentarse a la mirada que lo precede y que a nivel del pensamiento sea conciencia de lo propio, de su punto de vista, de su derecho a estar activo frente a lo real.

La pedagogía tiene que rescatar las relaciones intersubjetivas, el encuentro de puntos de vista, de visiones de la realidad que configuran un verdadero aprendizaje. Es la diferencia entre la pedagogía como forma de creatividad y la pedagogía como “aparato instrumental de la ideología”.



Ver reseña en el *Librarius* (página 131).



La tradición paralela (Una discusión de las formas públicas del conocimiento)

The Parallel Tradition (A Discourse of Public Forms of Knowledge)

Miguel Ángel CAMPOS

Escuela de Letras, Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela

RESUMEN

La descripción del proceso de organización y producción del conocimiento en la cultura occidental, pone en evidencia una orientación unilineal en el esfuerzo de comprender la realidad y su dinámica. En un determinado momento de ese proceso, podría estar ubicado el Renacimiento, se enfatiza la realidad empírica en detrimento de la realidad construida, y en consecuencia el conocimiento se convierte en indagación de los fenómenos naturales, fundamentalmente. La entronización de los procedimientos experimentales no sólo define un modelo de investigación, sino que ideologiza sutilmente la relación con el objeto y se define doctrinalmente la noción de realidad, el Evolucionismo sería una expresión avanzada de esta visión. Todo el saber utilitario representa la ampliación de ese proyecto, esbozado inicialmente en el prospecto del Iluminismo, hacia finales del siglo XVIII. La crisis del modelo cartesiano, supuesto central

ABSTRACT

The description of the organization and production of knowledge in occidental culture makes evident the existence of a unilineal orientation in the effort to comprehend reality and its dynamics. In a given moment of the process, it could be found to be in the Renaissance period, emphasizing the empirical reality in detriment to a constructed reality, and in consequence knowledge is converted into the questioning of natural phenomenon fundamentally. The enthronement of experimental procedures not only defines the research model, but also a subtly idealizes the relation with the object and doctrinally defines the notion of reality; evolutionism is an advanced expression of this vision. All utilitarian knowledge represents the amplification of this project, originally outlined in the proposal of illuminism towards the end of the XVIII Century. The crisis of the Cartesian model, supposedly the center of rational-

del racionalismo, se hace evidente en el orden social y cultural de la segunda postguerra. Esta crisis traduce la creciente incapacidad de los modelos cientificistas del conocimiento para dar respuesta a las expectativas integrales del hombre abierto a interrogaciones cósmicas. Asistimos a un creciente espectáculo de recelo de los haberes civilizatorios, esto nos lleva a una evaluación de la herencia de sus modelos de observación de la realidad, y a la vez se asoman alternativas a esos modelos, revisión del proyecto de la ideología del progreso y de sus criterios de verdad, parece ser una tarea no ya tan reciente. Examinamos aquí las líneas del pensamiento evolucionista histórico y se les opone las tendencias de la llamada escuela francesa, cuyos representantes, Jean Servier, René Guénon, Roger Caillois, elaboran la categoría de lo Invisible.

Palabras clave: Romanticismo, saber iniciático, positivismo, racionalismo, paradigma cultural.

ism, makes itself evident in the social and cultural order of the second post-war period. This crisis translates the increasing incapacity of scientific models of knowledge to provide answers to the integral expectations of a mankind exposed to cosmic interrogations. We are experimenting a growing spectacle of the zealotry of civilizing duties, and this leads us to an evaluation of our inherited observational models of reality, and at the same time new alternatives to these model arise. The revision of the project of the ideology of progress and its truth criteria, seems not to be so new. Herein we examine historical evolutionary lines of thought and confront them with the so-called French School tendencies, the representatives of which, Jean Servier, René Guénon, Roger Caillois, elaborate on the category of the invisible.

Key words: Romanticism, initiating knowledge, positivism, rationalism, cultural paradigm.

El cuestionamiento de la realidad visible es una actitud gnoseológica atribuible, en todo lo que tenga de deslumbrante o condenable, al Romanticismo. Preguntarse por qué el pensamiento romántico, con su catálogo de afinidades medievales, es lo más políticamente opuesto a la cultura medieval, equivale a iluminar las complejas fuentes de uno de los momentos determinantes del arte y la espiritualidad de Occidente. El Romanticismo es una perspectiva radical, su atemporalidad lo prueba, porque su axiología se construye a partir de arquetipos. Byron, extrayendo el corazón de Shelley de la pira humeante, no se nos antoja un hecho *demodé*, es, antes, una escena mítica, y tiene las mismas determinaciones que la del arrastramiento del cadáver de Héctor por Aquiles, en ambas se aspira a entrar en contacto con los signos de una realidad que ha cesado para la experiencia inmediata, pero que debe ser conjurada. Las afinidades explicarían, a su vez, la impresionante estabilidad de una época (el Medioevo) totalmente ajena a lo secular y al individualismo. Hoy, ya podemos sugerir que en el Romanticismo subyace una violenta crítica de la cultura, hecha desde una ruptura donde se afirma un individualismo que aun no descubre las instituciones como espacio de conflicto, tal y como sucede con el Anarquismo y el Existencialismo de los siglos XIX y XX, respectivamente. Si la Ilustración confía en que todo puede ser sometido al juicio de los sentidos, los poetas románticos, y especialmente un elaborador como Herder, recurren a la iluminación capaz de producirse en virtud del reconocimiento de los númenes. Es así como los sueños y la noche son integrados a una *necesidad* de conocer, antes que a un *deber*; se asumen formando parte de una tradición distinta pero no ajena al hermetismo, diríamos que más civil, donde un elemento clave como el llamado *genio del pueblo* suministra una decidida vocación pública. Por supuesto, la Revolución Francesa, con su fuerte carga de secularismo, sus mitos callejeros y su apelación a lo cotidiano, representa un apoyo empírico no desdeñable en la tarea de verificación de lo popular. Por lo demás, los sentidos, de acuerdo a su estatuto en la teoría del conocimiento desde Aristóteles hasta la filosofía

política de Locke, corresponden a una materia moldeable por excelencia por la sociedad, y eso los hace sospechosos. La visión que el hombre tiene de su entorno es menos cósmica que histórica, significa que la apreciación de la naturaleza, por ejemplo, está dominada por necesidades culturalmente acordadas, parece sorprendente la poca atención prestada por la filosofía a este condicionamiento. La exploración de otros mecanismos que permitan la posesión de un conocimiento que suelte lazos, antes que atar, conduce a la valoración de instancias como los sueños, respecto al yo, la noche respecto a lo cósmico, y lo popular atávico, respecto a lo social, tres espacios de búsqueda reafirmados por la Modernidad. Psicoanálisis, nihilismo y marxismo, podríamos decir, forzando la identificación. Se observará que estas tres fuentes corresponden a derivaciones previsibles desde la razón iluminista, no obstante suponen su límite y su crítica a la vez: el método que aquí se utiliza es el recelo, se asume que los sentidos, al igual que las instituciones, ya no son de fiar. Lo visible parece estar ya agotado, pero no sólo lo visible forjado acuerdos, pacto social, también, y sobre todo, lo visible empírico cuyo máximo tutor es la Ciencia.

La existencia de lo *Invisible*, y su evidencia, en un mundo que se autoexplica mediante el uso del poder, exclusivamente, es un legado que es preciso revisar en función de la seguridad psíquica. En algún lugar desde su dimensión contraída presiona sobre la rutina de la materia y su reino, deberá poner en evidencia la condición puramente histórica, y en consecuencia circunstancial, de los acuerdos de aquel poder. De alguna manera el Renacimiento, con su próspero desenfado, crea las condiciones donde se instalará el Positivismo. La crisis del papado, y en general la desacralización de la cultura, sitúan el reino del hombre en la tierra, y tal cosa tiene consecuencias importantes a los efectos de la producción y organización del saber. El impacto no está referido solamente a la presencia del carácter mundano y a la asunción del hedonismo; se trata de la aparición del mundo como *cosa*, de su reconocimiento como objeto de indagación y fuente de angustia. Mundo como expresión material, más allá de su representación y aun de su significación, lo cual supuso la mayor erosión conocida para la tradición iniciática. Las catedrales, con sus laberintos, son desplazadas por los planos abiertos, lo que es una manera de situar el problema del conocimiento a un nivel de franqueza: la realidad es lo que se ve, suficientemente espléndida en su complejidad, actitud esta que no sólo anticipa la máquina, también, y dramáticamente, las masas paralizadas e indefensas del siglo XX. Optimismos mortales, recurrentes a lo largo de la aventura humana y que suelen desembocar en el espanto o la obtusidad piénsese sino en aquello de lo que son antesala la algarabía finisecular y la olímpica confianza de los años veinte.

Plenitud de un mundo develado que conduce, como en el alborozo de un juego, a la indefensión; porque si el dogma medieval hizo del hombre siervo de un cosmos mudo, la razón técnica lo ha detenido peligrosamente en el cuarto de disfraces de ese mismo cosmos. No es casual que todo el siglo XIX esté regado de heterodoxias que aspiran a llamar la atención sobre la linealidad de un progreso que luce como vía demasiado expedita, caja de Pandora exorcizada y depurada. El siglo donde se consolida el *desideratum* de un Prometeo liberado, es también el de la emergencia de desasosiegos expresados en audacias que se aferran a las convicciones más lapidarias, por un lado, y a la exhumación de ritos abandonados, por otro. Tenemos así religiones de un solo oficiante (Lautreamont); arte maldiciente que busca, sin encontrarla, la puerta de lo hermético, como en el caso de toda esa poesía francesa nocturna que va desde Baudelaire a Verlaine; el influjo que se desplaza desde el Oriente ruso impone a las capitales europeas una moda que en realidad es un malestar: Madame Blavatsky y su inseguro trascendentalismo es precedida por Rasputines y Svengalis, todas ellas formas espontáneas y efímeras de un saber perdido. El Romanticismo, como se

dijo, rescata la piedra de toque que anima esa cadena de búsquedas cuyo único hilo en común es la desconfianza hacia lo visible; nocturnidad, irracionalismo, desdén por lo público y crítica de los sentidos son su coto particular. Esta necesidad de explorar lo alterno, de exigir respuestas conciliadoras ante lo desconocido o en trance de cambio, descubre frontalmente un saber que, a diferencia de la ciencia, no busca el control de la naturaleza, puesto que no se la supone antagónica.

Lo desconocido es el hombre, se dirá, el enigma que éste representa parece irresoluble, la negativa a mirarse a sí mismo se solaza en la determinación no menor de hipertrofiar la consideración de sus obras, es así como el recuento de sus hazañas nos remite a santuarios, ciudades, y su casa misma, que son un gran museo donde se exponen las razones de esa vanidad. Y un libro sagrado existe para consagrar las fórmulas y las reverencias de un orgullo devenido en culto: la Ciencia es ese libro, y en ella se acumula el fruto de una evasión. Desde la composición de una gota de agua hasta la estructura del ADN, todo está consignado, en la fervorosa creencia de dominación del Universo a partir de su indagación empírica. *Historia de la Descripción y la Mecánica* podríamos denominar ese arquitectónico esfuerzo de ordenación. Millones de observaciones acumuladas que finalmente desembocan en la manecilla de la puerta de un automóvil o en el goteo simétrico del suero de un hombre que agoniza. Podrá argüirse que tal cosa está muy bien. Diríamos, sin embargo, que allí se sirve a consecuencias, no a necesidades. Ensimismado en el espectáculo de aquello que es extensión de su mano, Occidente posterga la vigilia de su propia noche (y de su propia mano), evita, desde un elocuente poderío, la indagación de su laberinto. Vaucanson¹ fascina las cortes europeas con sus autómatas que imitan el movimiento de animales y hombres —diríamos que Poe fascina el siglo XIX con sus razonamientos de la lógica de las máquinas—, la posibilidad de crear la vida embriaga, aun cuando se desconozcan sus determinaciones raigales; el poder y la displicencia guían una curiosidad para la cual la realidad es sólo un complicado mecanismo. La naturaleza procede generosa con quienes husmean su intimidad, enseña pródiga sus secretos a aquellos que no muestran agradecimiento, pues están convencidos de habérselos arrebatado en un acto audaz, aderezado de suficiencia. No hay gratitud como en los ritos agrarios, ni reverencia como en la iniciación; el espíritu secular degrada el cosmos a un manual que debe ser descifrado, menos aun, memorizado. Sin embargo, estos tratos con la realidad visible están colmados de espejismos, estaciones inestables donde el hombre instala su soberbia, más que su poderío. Espacios vacíos para que rebose lo fenoménico, el ruido del circo que alberga paulatinamente diversos prestidigitadores, cada cual más convincente; todo deberá ser pasado por ese cedazo, lo material y lo etéreo, lo objetivo y lo subjetivo, las pasiones y los valores. Se ha dado así con una fórmula que transmita seguridad, las fuerzas de la noche y la incertidumbre han sido conjuradas, y el taumaturgo puede ahora enseñorearse desprevenido sobre su creación. (Ya en 1676 el hombre observó las criaturas microscópicas y dijo: “Ahora existis, id y laborad por las certezas”).

No sólo es la sanción social de unos procedimientos para poseer un saber, de por medio está un juicio sobre el objeto de ese saber de definitivas consecuencias, y que por lo pronto desvincula ese objeto de la naturaleza de quien lo observa, de quien *sabe*. A su vez,

1 Cesarini, Gian Paolo: *Los falsos adanes*. (Historia y mito de los autómatas). Editorial Tiempo Nuevo, Caracas, 1971, 213 pp.

el conocimiento de sí mismo, autoconocimiento, se admitirá por mediación, es preciso salir de uno mismo para conocerse, y en consecuente lógica esto es así en tanto que lo invisible no es admitido. El hombre no puede reconocerse sino no es a través de un instrumental. La entronización iluminista de los sentidos concluye en la negación de la percepción y la intuición; los sentidos, extensión rústica de estas funciones, tapan la comunicación con un centro ordenador, en un blindaje que autoriza un culto imperturbable: la Ciencia será así la certidumbre de concatenaciones formales. La búsqueda del conocimiento se torna afán de control sobre la naturaleza y concluye en el forjamiento de límites exteriores, traspasarlos continuamente corresponderá, entonces, a la verificación de una vastedad en virtud de la cual el hombre se aleja de su centro. La naturaleza ya no será vista como problema y automáticamente quedará desterrada de una cultura de la angustia, es desplazado su eje de definición y la criatura se asume sola, sin interlocutor; su conciencia, conciencia del entorno, le confiere una autonomía cuya orientación política es el dominio.

El animismo y el panteísmo son vistos como fases superadas en la comprensión de la realidad visible, ya no habrá preguntas por los fines; igualmente, los ciclos anteriores con sus cosmogonías desmesuradas, sus explicaciones simétricas y conclusivas, pertenecerán a una edad ingenua y desamparada. En realidad, el espíritu positivo que Comte legaliza germina en la pleitesia civil del Renacimiento, pues su vindicación de las formas públicas griegas y su *modernidad* cósmica, supone la existencia de un estadio de decadencia a medio camino entre el orden primitivo y la intuición del carácter práctico de las relaciones sociales. Estadio este del dominio de una patología por carencia: se desconoce la *fisiología* del mundo. “En el mundo del éxito, el *fracaso* es altamente revelador”². Revela, justamente, aquella patología la enfermedad en tanto imposibilidad de ir hacia el tramado del cosmos cuando ya se ha expulsado la divinidad; refugiarse en la expansión de las oquedades así una actitud que procura seguridad. Sin embargo, la perturbación no desaparecerá, aminora o se acentúa en función de aquella seguridad, pero la crisis adquiere legitimación. El fracaso se manifiesta como escándalo, fisura inquietante en una conducta teleológica: la ciencia es tal en tanto presupone la naturaleza de las cosas, y en esa medida prejuzga. Cunde la alarma solapada: la dislocación de los sentidos frente a una realidad huidiza, el brusco interés por lo interior, o menos que eso, la sospecha de lo Invisible, todo ello conduce a inclinarse ante el pozo vacío; así la medicina, la psicología descubren una arquitectura tensa. Algo se mueve y evoluciona, ominoso, fuera de control, trayendo noticias inciertas al proyecto *progreso*; ya no es posible negar una presencia conspicua, es así que, como alternativa, se la declara inocua, lo inofensivo desconocido. Se le da plazos para que se extinga, se confía en un temperamento tímido, huidizo ante la eficacia del instrumental positivista, todo lo cual propicia sólo el desencuentro, la escisión de dos tradiciones, donde ésta finge el desconocimiento de aquella: una generó el fuego, la tabla periódica de los elementos, la metafísica, el psicoanálisis; la otra, cantos órficos, la amistad de un monje con los animales.

Resulta interesante reparar en que para ser el cuerpo humano su objeto, la medicina tardó excesivamente en producir hallazgos importantes³, y estos pertenecen al ámbito de la observación mediada (aparatos y experimentación). Algo nos dice que la autoobservación no ha sido un ejercicio al cual se haya apelado para resolver conflictos relevantes. Así como

2 Axelos, Kostas: *El pensamiento planetario*. Monte Avila, 1969, Caracas, p. 210.

3 *Ibid.*, p. 212.

se desconoce, sustancialmente, el interior central del planeta, igualmente, el hombre ignoró, casi milagrosamente, lo que ocurría en su cuerpo, o más precisamente, qué era su cuerpo; todavía hoy día la dinámica del cerebro resulta una puerta casi cerrada, y sus potencialidades un enigma entero. ¿Por qué esa ajenez respecto a aquello que está al lado? Responder a esa pregunta equivale a encontrarse con una cultura que ha planteado sus retos en términos de dominio exterior, que ha visto la naturaleza, políticamente, como una fuerza ciega y pasiva, y esto último ha sido determinante a los efectos de la producción y organización del saber, pues su uso y limitaciones descansan sobre acuerdos respecto a: 1) la naturaleza de lo que es objeto de conocimiento, 2) la fuente de la autoridad que permite operar sin restricciones. Así, materia y evolución fue la admisión del primer acuerdo, para el segundo se invocó la inteligencia animada. Ahora, si hay errores en la apreciación del primer acuerdo, cabe hablar, por lo menos, de un alejamiento acelerado de la comprensión del fenómeno cósmico. El segundo acuerdo es una consecuencia ética, tácita, de lo que se prejuzga en el primero. Estamos en presencia de una acumulación sucesiva de vacíos, esto condujo, como contemporáneamente se puede demostrar, a un estado de angustia, a la desazón que produce sentir que hay una piedra falsa en el edificio. Pero esta ausencia no ha sido encarada con humildad, menos aún, no ha sido encarada con probidad; una renuencia explicable solo a la luz de un temor, precariedad de una elección, insuficiencia de una explicación que se pretende holística sin serlo. Es así como los instrumentos previstos para interrogar el abismo se revelan inoperantes, arsenal impotente diseñado para un enemigo irreal. Hay, entonces, zonas cerradas, mundos paralelos omitidos por una tradición orientada hacia el *sentido común*.

Cuando el hombre del remoto Occidente decidió encarar la tarea justa de enfrentar a los Dioses, de crear en la determinación (y la obligación) de darle continuidad al mundo, se decidió por la tradición prometeica, por el forjamiento aparatoso, en una apreciación literal de los mitos de origen, la expresión física de las fuerzas oponiéndose y moldeando un Paraíso: fuego, agua, truenos, produciendo una síntesis de pactos y equilibrio, no de armonías. El Génesis judaico, con su ascendencia moral sobre lo natural, supuso el establecimiento de una *racionalidad antropocéntrica*, lo revelado quedaba atrás, allanado el camino para los hallazgos. El desconocer su origen hace del hombre una criatura angustiada, pero también lesiona y toca en punto agudo su vanidad. Al proclamarse inteligencia animada, cargó en sus hombros la responsabilidad de indagar su genealogía, sólo que no hizo esto, simplemente la forjó. Si bien este imperativo no fue incluido en las tareas prometeicas, y al contrario, la ejecución de estas contribuyó a calmar el sordo rumor de aquella responsabilidad, la vanidad lacerada degeneró en violencia. Así, este desconocimiento lo ha vuelto hostil a la naturaleza. Recelador, resentido, devino predador de una presa torturante en su mutismo, similar a un Bartheleby que guarda su secreto bajo la llave de una coherente terquedad. Queríamos precisar que esta tendencia predatoria, cercana al odio, representa una patología, y en esa medida una esperanza, la imposibilidad de rastrear su origen hace que la criatura se perturbe, al extremo de señalar la fuente de su opresión en la casa que lo acoge en su indescifrable elocuencia. En consecuencia, interroga su casa, el *oikos*, pero lo hace en términos lapidarios, policiacamente, presumiendo la culpa, y achacando a aquella culpa la razón de su infelicidad. No obstante, resolver ese conflicto, conflicto de identidad en última instancia, significa poner a prueba, en un juicio quizás irreversible, lo que ya se es, o lo que se cree ser, que para el caso es lo mismo. Una contradicción devastadora subyace en este despertar poblado de malicia: se recela de una naturaleza ciega, celosa, lápida de una luz, pero a la vez toda esta invención es la calificación de lo inteligente animado. Aquello que se oculta no puede estar sino dentro del mismo ser que anhela el hallazgo; la alqui-

mia y el misticismo no son más que la intuición de la adecuación de este camino, sólo que para el esplendor que los sentidos han afirmado (“el espectáculo del mundo”), esta vía impone una austeridad demasiado cercana al rigor de la pobreza. La vocación mendicante de un San Francisco o un Martín de Porres no es tanto una fe en la pobreza como un disgusto ante la inutilidad del exceso de unos bienes que no revelan sino los límites de los sentidos.

Descubrir lo Invisible equivale a admitir la precariedad de los sentidos, y aun más, juzgar la arrogancia de una cierta actitud respecto a la realidad. Situar esta presencia en un plano de compromiso, como condición para la comprensión, supone generar un espacio que no era admisible desde la perspectiva de la evolución organicista. Habrá que entender que no se trata de una realidad paralela, sería preferible hablar de una realidad no admitida, pues así estaríamos insistiendo antes que en un mundo no revelado, en un mundo orientado, pues se trata, justamente, de una orientación que, al proponerse teleológica, cerró otras opciones y las convirtió (sería mejor decir relegó) en espacios para la revelación y no para la admisión. La oposición original entre religión y ciencia se funda en aquel conflicto, la admisión es un camino político ya imposible hoy, lo paralelo queda así condenado a la revelación. Las huellas del infatigable ejercicio de esa orientación se encuentran en la ciclópea arqueología física que va desde una máquina de vapor del siglo III A.C, verificada en su funcionamiento perfecto construyéndola a partir de los planos en 1945⁴, hasta el esqueleto limoso del Titanic. El anhelo faústico moderno es, entonces, la repetición de un mito generatriz que debió sellarse en su único ciclo posible. No fue así y Prometeo retorna para establecerse ya sin ningún secreto que arrancar, fatigándose en las variaciones de una misma magia. El fuego fatuo, propiamente. Pero el hombre ha sido encadenado, y esta es la venganza de Prometeo; prisionero de aquello que se le dio para conjurar otros elementos, cedió a su pura contemplación, al puro crepitar de la fragua en el taller, y finalmente lo hizo su Dios. El templo de ese culto es la conciencia tecnológica, el *homo faber*; así, el Génesis de ese evangelio dice que cuando la criatura pudo oponer el pulgar al índice, dio un paso gigantesco en la empresa de dominar el caos, y oprimirlo posteriormente. Se levantó y prosperó hacendosamente, “conocer para dominar” fue uno de sus salmos preferidos; impuso un ritmo de eficiencia y conquistó el ocio, extendió factorías a lo largo de un territorio de nadie, generosa bonificación como punto de partida para una “acumulación originaria” a medio camino entre la historia y la geología.

Este patrón, estos usos, estas dinámicas, se avienen muy bien con otro discurso: demasiado familiares a la fisiología del Capitalismo, máquina engrasada de la racionalidad liberal. De las tres tradiciones señaladas por Steiner⁵ en la conformación de un *ethos*, una ha dominado con su amplio sentido contractualista y poca tendencia a la escatología mística, el Judaísmo aporta los elementos centrales de una civilización enfrentada con fervor a la empresa de consolidar sus dominios y expulsar la incertidumbre. La secularización de la vida social resulta una consecuencia de esa relación abierta, en tanto que no hay mediaciones, característica del contractualismo religioso hebreo. A ellos el mundo les fue dado para ser dominado, y Dios es un protector, un antepasado local. No es difícil advertir, en los términos y la naturaleza de esa relación, una actitud donde lo reverencial está ligado a normas

4 Dickson, David: *Tecnología Alternativa*. Blume, Madrid, 1978, p. 30.

5 Steiner, George: *La muerte de la tragedia*. Monte Avila Editores, Caracas, 1970. Vid., Cap. I.

y procedimientos, y en ningún caso a determinaciones de tipo escatológico⁶. La unidad y la armonía que el Judaísmo concibe están en función del conocimiento de una realidad que se sitúa hacia adelante y no hacia atrás. Quizás no se ha reparado lo suficiente en el *status* de la naturaleza en el Antiguo Testamento: está adosada, aparece como materia prima, pero no se la interroga, como en la generalidad de otras culturas, sólo se le ordena, hay algunas prohibiciones que en todo caso hacen referencia a hábitos y normativas, pero no un discurso axiológico. Se está en presencia, típicamente, de una cultura urbana donde las relaciones entre los hombres giran en torno a la función producción-consumo. La *civitas*, a su vez, aparece ya como un espacio donde se consolida una reacción contra las fuerzas de lo primigenio, contra la anarquía de los elementos.

Asumir que hay un principio de dominio del medio a través del conocimiento, conduce a la necesidad de poseer el control de los procesos por los que la vida se genera.⁷ Frente a la concepción de una naturaleza pasiva, este control remite sólo al dominio de la dinámica de la materia; es así como lo fenoménico del hecho vital ha bastado para crear un estado de seguridad respecto al origen de la vida y a la procedencia del hombre. El poseer una respuesta sobre sus orígenes supuso la liberación de temores para la criatura, y la precipitó en una carrera ávida, predatoria. Si antes posee una ética, producto de un forjamiento de lo Invisible oprobioso, ahora, en este nuevo hallazgo no posee ninguna. Sin ataduras que lo aproximen a espacios vacíos, puede trazar su camino orientado por la confianza que embarga a quien está seguro de conocer su pasado. Al estudiar la decadencia de la tragedia en el mundo contemporáneo, Steiner señala la insistencia moderna en la justicia y la razón como elementos emergentes⁸. El absurdo y la fatalidad griegas se volatilizan en una civilización donde el hombre se propone como principio y fin, y aquí encontramos otro rasgo arraigado del Judaísmo: convencimiento respecto a la autoridad que permite al hombre hacer de su periplo una cosmogonía excluyente. Paradójicamente, la seguridad respecto a su destino moldeará un ser laborioso pero soberbio. Habrá así errores pero no fatalidades. Murena ha insistido en el carácter ritual de la fundación de la ciudad antigua, rito civil que alude a un pacto, a la decisión de romper vínculos con lo tempestuoso, con la noche, ajuste de cuentas con lo pagano en tanto que tributario de ciclos cósmicos y tradiciones desvanecidas. La ciudad es así el espacio para un nuevo tipo de conocimiento, que no puede estar sino ligado a la acción, un tipo de acción que establece un nuevo orden, culto al Estado y al pacto societario. El poder como saber y el conocimiento concebido para obrar sobre el mundo. La ciudad actual nace acorazada ella misma es un exorcismo, no requiere recurrir a invocaciones ni a entes con los que no es posible contratar, escenario cerrado y compacto, apela a la simetría

6 Entiéndase aquí lo escatológico no sólo como la remisión de la acción humana a unas causas últimas, que es un poco el carácter que tal categoría tiene en la teología dogmática católica. Nos interesa, antes, el sentido que tendría en la tragedia: la comprensión del destino como fuerzas teleológicas obrando hacia atrás, y condicionando la vida del hombre -las fuerzas ciegas del determinismo de la tragedia griega. Unamuno ha señalado la condición *anescatológica* del cristianismo primitivo y la remite a la influencia histórica del judaísmo... (Steiner, Blake: *Del sentimiento trágico de la vida*: Unamuno...)

7 La posibilidad de generar la vida haría al hombre "socio de la creación", abriría las puertas de la legitimación de una moral que prescindiría definitivamente de cualquier conciliación con lo trascendente. La discusión, de notable importancia, está presente tanto en un médico de profesión como Arthur Jores y un intelectual como Kosta Axelos.

8 *La muerte de la tragedia*.

monótona de sus habitaciones y a las torres de su industria para desalentar amenazas en las que, por lo demás, no cree.

El Golem, una recurrente leyenda judía de Europa oriental, propone esquemáticamente el problema de la autonomía como consecuencia de un saber no revelado. Por lo menos desde el siglo XI se tiene información respecto a la presencia de esta invención, ella es lo más cercano que podemos encontrar, y que corresponda al mito de forjamiento, instalado en una cultura al amparo de lo urbano. Vemos en esta indagación de la materia, cuyos momentos estelares corresponden, culturalmente, a la Reforma y al Renacimiento, una revuelta esencialmente verificable desde el deductivismo físico-matemático del siglo XVII hasta el *homo atomicus* actual, pasando por la franqueza renacentista y la amplitud gnoseológica del Positivismo del siglo XIX. Querríamos insistir en que las raíces especulares, y la fe en la predestinación, de esta actitud nueva y victoriosa pertenecen a una escuela axiología judaica. Sin embargo, esta revuelta, como se habrá advertido, no ha sido contra la injusticia, pues la tiranía persiste y la justicia que truenan en el Antiguo Testamento no se ha realizado; tampoco ha sido contra unos dioses que administran desde la oscuridad, pues ellos son confirmados por unos oficiantes que los han provistos de leyes; esos impávidos y desesperantes grupos que al mediodía tocan a nuestra puerta en procura de un fiel, así lo confirman. Esa revuelta ha sido contra la naturaleza, nace de la amargura, de la nostalgia de un vínculo perdido, del que se abjuró en un rapto de soberbia. Pero esa revuelta a nadie ha liberado, encadenó la imaginación a visiones subsidiarias de un porvenir puramente confortable y cuya consecución supone revolucionar permanentemente la materia. Un alejamiento acelerado de lo simbólico, la incompreensión creciente de lo no utilitario define nuestra civilización; el *desideratum* ha sido situado fuera del alcance individual, los microproyectos no son viables y se les destierra al estatuto de *hobbies*. Las corrientes de pensamiento corresponden a derivaciones de la cultura de masas o están al servicio directo de lo institucional. Occidente ha hecho de sus tradiciones paralelas a la razón, cricones inverosímiles, rebajadas a la categoría de percepciones defectuosas, propias de una edad de la indigencia, han sido relegadas a los museos como curiosidades.

Un hecho tal vez casual, como la actitud que enfrenta a Marcel Lefebvre a la jerarquía vaticana, puede iluminar un comportamiento nada casual. Observemos una objeción, aquella que nos interesa, del conjunto de planteamientos que hace la ortodoxia de Lefebvre. Su violenta oposición a la misa en otro idioma que no sea el latín se ha visto como un conservadorismo a ultranza, insistencia banal en una aristocracia de las formas. Por lo menos su posición ha sido mal etiquetada: no es conservadorismo, es tradicionalismo, porque éste orbita no en torno a valores, sino a un orden, un equilibrio. Se trata, en este caso, de alegar en favor no de una práctica ritual, sino de una estructura, como en la meditación brahmánica, donde el eco de una frase⁹ induce un estado de percepción. Muy probablemente el sonido de la entonación latina forme parte, armoniosamente, de un estado de solaz, casi de goce estético que no hemos procurado evaluar. Pudiéramos ir un poco más lejos y considerar la posibilidad de que la voz del oratorio comunique no tanto el registro de una narración

9 “Es el golpeteo el que obra sobre la psiquis, provocando una especie de somnolencia hipnótica”. El texto anterior se refiere a los indios *machis*, araucanos de Chile, y a su rito de entrada en trance del médico purificador, para lo cual es preciso el sonido del tambor. Las relaciones etnológicas podrían multiplicar casos como este. Libedinski: *El otro mundo*. Editorial Rosario, Buenos Aires, 1951.

aleccionadora como un estado de conciencia de naturaleza emocional. La inducción mántrica supone la anulación de los ruidos, de todas aquellas interferencias que pone en primer plano la crónica de la etnia, se trataría, en cambio, de revivir el origen inercial de la conciencia, un momento donde aun no hay valoraciones. El sonido mántrico sería así menos una técnica que una identificación con la densidad del vacío, un hundirse en lo primordial, y no costaría asimilarlo a la búsqueda de amparo uterino freudiano, aunque deberíamos ver otra voluntad en esa terapia. Por lo pronto júzguese la ordinaria disonancia del oficio en lengua vernácula, donde el oficiante nos recuerda un orador apurando frases vacías y sin brillo, como un demagogo imperturbable —en estos días hemos llegado a presenciar la calamidad de un presbítero de parroquia empeñado en mostrar en la misa sus dotes de cantante de televisión, parece algo rutinario en cualquier ciudad latinoamericana, estos hombres salen del vapuleado Seminario a officiar de cantantes en el púlpito, personalmente he visto a alguno entregarse, como en un *casting* cualquiera, al retumbar de su propia voz en una cancioncita de moda, según he oído esto resulta útil para atraer a la joven feligresía. Al propugnar este tipo de reformas, la jerarquía eclesial prueba desconocer la constitución sagrada del hecho religioso, lo sagrado fundado por el hombre en alianza con lo Invisible, y lo reduce a institución civil orientada por el complejo social. Desconocimiento que se explica, por un lado, como disolución de una tradición, pérdida de la memoria en un sentido casi orgánico, pero igualmente es expresión de la aceptación de una reorientación de la función de lo religioso: mantener la estabilidad de un mundo que se ha vuelto precario, discutible en sus fundaciones. Retener, en cambio, significa insistir en el rito y la diferenciación, es estimular la armonía a través del acuerdo que hace de lo religioso un estado antes que una condición. El principio de autoridad de las confesiones que han acompañado el tránsito del Liberalismo, se funda inicialmente en una comunicación de carácter esotérico, pero deriva rápidamente, debido a su determinación de regular la moral social, hacia lo exotérico. Moral ésta que, como reflejo práctico de los valores dominantes, termina permeando toda la estructura social, principalmente la conducta económica, y en este punto encontramos una tendencia a la secularización de lo religioso que explicaría el tipo de concesiones que objeta Lefebvre. Proyección de una “democratización” auspiciada por los *mass-media* y que evoluciona alrededor del eje producción-consumo. Debemos ver en esta modernización del ritual católico, no una reacción anticonservadora, ni tampoco la necesidad de poner al día unos procedimientos atinentes a la salvación por la fe, antes constatemos en ello la separación definitiva entre lo religioso contemporáneo y lo Invisible. Cuando las masas dudaron de la eficacia del dogma apareció la primera gestión actualizadora, frente a la perspectiva de fortalecer la espiritualidad como escenario natural de lo revelado, del dogma mismo, se optó por una secularización que hacía de la feligresía un público, un mercado para la propaganda. La Iglesia se veía así en trance de producir un discurso que compitiera con otros programas de redención, se hizo política en sentido faccioso: Eugenio Pachelli, su pragmático reinado, y la Teología de la Liberación serían dos claras síntesis de esto en el siglo XX —son maneras de conocimiento de lo social, frente al desarrollo de la ciencia, y expresadas en términos de poder que no dejaban dudas.

Cuando en 1964 aparece *El hombre y lo invisible*, su autor, Jean Servier, quizás no ha medido la magnitud de la diferencia entre la tesis de su libro y las ideas dominantes entre la *intelligentia* de Occidente. La novedad que trae a escena Servier sólo podría impulsarse o desde una heterodoxia impávida o desde una revelación, porque desde ninguna otra perspectiva podía asumirse con solvencia la tarea de oponer un discurso al Materialismo Dialéctico, en los momentos en que este gozaba de su mayor prestigio intelectual. Pero implicó no sólo un intento de refutación de un discurso holístico ampliamente arraigado desde la

época en que la filosofía europea alcanzara su momento de máxima perfección estilística, es decir, desde Hegel, sino también, y centralmente, la refutación de una concepción cósmica de la realidad. Es así como el libro erosionaba frontalmente los supuestos del marxismo, pero también ponía en cuestión, casi caricaturizándola, la práctica civilizatoria del Liberalismo representada en el capitalismo industrial de la cultura de masas. La tesis política de *El hombre y lo invisible*, la cual sostiene que el evolucionismo es una invención del hombre blanco occidental para calmar sus angustias¹⁰, afecta por igual la creencia canónica del evolucionismo social marxista del “ascenso del hombre”, como la vocación salvacionista del Liberalismo expresada en la llamada democracia de masas. Servier pone en evidencia, contra cualquier ideología contemporánea, cómo los procesos de la materia son autónomos, mas no deterministas, y así mismo establece la función de la conciencia en cuanto enlace entre el orden que impulsa esa materia y los intereses del colectivo humano, en consecuencia la materia no es autónoma.. A ese vínculo lo llamó lo *Invisible*; pero Servier no sólo crea el nombre en su explícito significado, sino que funda la categoría, y para ello se apoya, paso a paso, en la etnología descriptiva, fundamentalmente. Reconstruye así con precisión, aquellos espacios en blanco, aroximadamente un 60%, que resultaron caprichos inocuos para la interpretación económica de las llamadas sociedades primitivas. Partiendo de un simple hecho cuantitativo, a saber, si dichas sociedades muestran sólo una pequeña parte de su producción simbólica relacionada con los procesos de producción y consumo, entonces es preciso preguntarse por las funciones de ese resto enorme de tiempo no aplicado a las tareas de sobrevivencia. Contemplación y reposo son dos actividades que parecen haber tenido espacio considerable en un mundo dominado por el caos, ¿eran equilibrio y unidad la consecuencia de la ausencia de conflicto entre naturaleza y cultura? Los restos de esas antiguas filosofías visibles en el Tao y el Zen, por ejemplo, no estarían hablando tanto de un desarrollo ideológico de lo cósmico como de un aprendizaje sin maestros, de la recepción de un estado de beatitud que originalmente reside en la integridad de un orden dado, recibido por donación. La idea de acción parece sufrir una transformación en la medida en que su objeto se desplaza del problema de la existencia de la criatura hacia la realidad sensorial, el mundo como curiosidad, su espectáculo. Este nuevo escenario significó el ensanchamiento de los sentidos, de alguna manera la causa de la llamada hominización, según ésta el volumen del cerebro, su emancipación, fue consecuencia directa de las posibilidades derivadas de oponer el pulgar al índice. Pareciera gravitar en todo esto una concepción que hace del hombre una ser en permanente redención material, aplastado en el caos de la naturaleza informe al principio, conquistando seguridades en virtud del acopio y usufructo de bienes, después, y finalmente opulento y embriagado con el derroche en una fase donde ya no interroga sino que planifica, enjuicia. Acusa Servier a una antropología y una arqueología justificacionistas, teleológicas, comprometidas exclusivamente en forjar un hombre orientado por el *confort* y siervo de un culto poco menos que ridículo así, durante casi cien años el arte rupestre no admitió otro juicio que el utilitarista de la invocación de la caza, por ejemplo; no es sino a mediados del siglo XIX, con Leroi-Gourhan, que surge una explicación que enaltece otras funciones y necesidades, ocio, placer. La teoría social se ha alimentado hasta ahora de un aspecto unilateral y restringido de la realidad, sin embargo, de ese esfuerzo intenso pero focalizado ha pretendido extraer conclusiones globa-

10 Cfr. Servier, Jean: *El hombre y lo invisible*. Monte Avila, Caracas, 1970.

les respecto a la compleja realidad de las interrelaciones humanas. Obsérvese como lo religioso es estudiado sólo casi siempre desde la necesidad de mediación, propuesto como instancia de intercambio deriva rápidamente hacia el acuerdo, la institucionalización, y esto implica ya la crisis de lo contemplativo, de la comunicación con lo no inmediato. Las sociologías de lo sagrado (Caillois, Girard) debieron encarar esta fuerte influencia de lo explicacionista en una línea de promoción de lo colectivo, marcada sin duda por el panorama de masas inaugurado por la era industrial—el Positivismo comtiano sería así más que una conclusión ante la vista del espectáculo cenital de unos usos y no tanto de unos saberes; el marxismo sería, a su vez, un intento dirigido a mostrar el conflicto de organización de aquellos saberes, coincidiendo, nos obstante, con ellos. Sólo habría que reparar en la época y los intereses dominantes en que se sistematizan las ciencias sociales para comprobar esta frágil y parcial caracterización de lo real. Las leyes a que esperaba llegar, como hallazgo ineluctable, la sociología positivista del siglo XIX, estarían informadas por la imagen de un ser precario, aplastado por las fuerzas naturales, dedicado por entero a la tarea desesperada de conseguir unas magras raíces para alimentarse. *Hordas y clanes*, fueron las apresuradas conclusiones de una antropología que, en su afán de autoexplicarse, redujo las graves implicaciones del arte glacial, por ejemplo, a invocaciones ingenuas de la mentalidad animista o malabarismos de ocio forzado, o en el mejor de los casos. Como puede verse, poco ha podido esperarse de un saber que se empeñó en hacer de una ingente información, toda la documentación etnológica acumulada desde la expansión de los griegos, el soporte de una explicación de la saga humana de carácter puramente ideológico y reduciéndola al más escueto economicismo.

Toda la realidad, desde un grano de arena hasta los procesos de la Comuna de París, desde los rayos X hasta la Guerra Fría, ha sido entendida como develamiento mediante la localización de una piedra de toque. Las enormes posibilidades de organización de la materia, entrevistas por el instrumental organicista de la ciencia experimental, determinó el rumbo mental de una civilización fascinada por un mundo maleable, dúctil. En la fragilidad de ese hombre recortado por el resplandor de un trueno, u organizando sus bienes en la más amplia noción de seguridad colectiva, no ha podido verse sino un pensamiento elemental, prisionero de unas estructuras que desconoce. En el mejor de los casos, lo Invisible se concibe como adosado a lo interior. No son suficientes miles de testimonios, pautas coherentes, recurrentes, que hablan a gritos de una relación pausada, profundamente orgánica y que identifica la cultura no sólo como “aquello que el hombre agrega a un ambiente”, sino como ritmo cósmico. “La captación del mundo unilateralmente orientada hacia la realidad espacial externa que comenzó con el Renacimiento resulta hoy insuficiente”¹¹. Esa captación es insuficiente, justamente, porque fueron tapiados multitud de agujeros que radiaban luz desde otras tantas direcciones, tapiados en beneficio de uno en particular. Sería esquemático, y quizás injusto, atribuir las razones de esa hipertrofia al método racional y a la economía de mercado. Las raíces profundas de este totalitarismo deberán buscarse incluso más allá de un afán faústico mecanizado; habría que señalar un voluntario desencanto, la asunción de una vía expedita para conjurar un trascendental fracaso en la búsqueda de la armonía y la justicia: se optó por la vía de la fuerza, por el poder desencadenador, la ciencia como

11 Arthur, Jores: *La medicina en la crisis de nuestro tiempo*. Siglo XXI, colección Mínima, México, 1967, p. 50.

conocimiento subrepticio de la naturaleza, como la naturaleza reducida y rendida. Esto significó hacerse “socio de la creación” en su amplio sentido político...¹². El prometeísmo es sobre un culto un culto a la materia, al fuego liberado, que pretende disolver lo hermético en un acto de redención excesivamente público. Prometeo es el símbolo más alejado de lo iniciático, justamente por su vocación demagógica: es un *complacer*, busca la simpatía por afinidad de condición, no por indagación de la armonía, es menos un rebelde que un paria, alguien expulsado de un paraíso entrevisto, y a medio camino entre dos naturalezas. Por lo demás, el más grave pecado del prometeísmo no es querer compartir el poder de la creación con el creador sino haber renunciado al misterio. El encadenamiento a la roca arrastraría su apego a la novedad que evoluciona en el curso del día, su gusto por los poderes del taumaturgo prisionero de su escenario, su permanente regeneración, hablarían de su otra identidad, aquella intemporal donde el conflicto de la materia ha cesado porque se hace ciego y orgánico. Podríamos ver en la fuente de esa reacción que reivindica la fuerza como instrumento de conocimiento, una vanidad herida. Parece evidente que el hombre puede hacer un uso puramente contemplativo de sus hallazgos, el placer del saber indica en una dirección donde la relación con el mundo está liberada de tensiones prometeicas. Tosca concepción de la realidad sensible es aquella que sustenta la voluntad de conocer exclusivamente en el imperativo del *confort* y la seguridad material. Este error ha sido repetido con constancia por la interpretación antropológica, y ha guiado puerilmente la pauta de la observación etnológica. El conocimiento como función está ligado a la seguridad psíquica, y su utilidad debe buscarse, primordialmente, en el equilibrio de la conciencia. Parece poco discutible, después de los trabajos de Servier, que el hombre de las sociedades tradicionales ocupaba la mayor parte de su tiempo buscando aplicaciones adecuadas de aquella función. Si el marxismo identifica tiempo de ocio con condiciones extremas de desarrollo de las fuerzas productivas (precariedad de la horda y función social de la tecnología), lo real es que, civilizatoriamente, hay lagunas abismales a los efectos de explicar la utilización del tiempo. La imagen de un ser desvalido, aplastado por los elementos, a merced de una naturaleza fuera de control, que domina la visión del llamado “ascenso del hombre”, no es compatible con la compleja elaboración simbólica que va desde el arte de la época glacial hasta las catedrales del Medioevo. Donde sólo se veía indigencia ha debido suponerse construcción en otros rumbos... El hallazgo del arte parietal en la segunda mitad del siglo XIX mostró por primera vez el quehacer mental de grupos anclados en una manera de contemplación. Sin embargo este conocimiento no fue integrado a una solución de continuidad, esto hubiera derruido, entre otras, la sincronía positivista del *ascenso del hombre*, pues otra manera de apropiación de la realidad. He pasado horas ensimismado en el arte geométrico de la época glacial, interpretarlo desde su propia autarquía equivale a un esfuerzo mayor que probablemente desborda las referencias de cualquier antropología cultural, sus enigmáticos signos son como luces en el vacío, nada de lo que haya en la historia humana de los veinte mil años siguientes parece orientarnos: trazos ajenos a esquemas conocidos, significaciones cuyos elementos permanecen en la penumbra, fuera de todo atisbo, y sin embargo el conjunto nos abruma con el peso de una certeza. El realismo de este arte, a su vez, corresponde a una realidad no tangible, quizás a dimensiones perceptibles desde otras expectativas de los sentidos, lo figurativo de las escenas de caza, aceptemos por ahora que son tales, desborda el

12 *Ibid.*, p. 3.

concepto de imagen especular y están como a un paso de una versión cubista, como prestas a encriptarse –volumenes desplazándose como cuerpos en un fluido, todo está en suspensión o sometido a la dinámica de un tiempo lentísimo. Las finas líneas de esos cuerpos no se interceptan y sin embargo los conjuntos son de una abigarramiento casi caótico, la visión resulta sinóptica no por sumatoria o inventario sino por articulación de movimiento en un espacio dimensional concentrado. Obviemos el problema de los pigmentos, de la iluminación necesaria para trabajar en las paredes de las cuevas, de la ausencia de hollín en los techos..., que no son en absoluto escollos desdeñables desde el punto de vista de la civilización manual. Entendámonos con la realidad de significaciones y las necesidades y usos de ellas derivados: hay allí un nudo gordiano para ser desatado, o deshilado, antes que cortado.

En ninguna otra cultura como en Occidente, el proceso de formación del conocimiento parece haber evolucionado públicamente en dos vertientes separadas y casi enfrentadas. Dos tradiciones evidentes informan a quien se asome a las pedagogías de una civilización presa de la disyuntiva del *ser* y del *deber ser*, sumergida en los efectos residuales de la duda, recelosa de una elección en la que se ha avanzado lo suficiente como para no volver atrás, no reorientar proyectos. La nostalgia recurrente por los orígenes, entre otros síntomas, delata la sensación de incompletitud, el desasosiego venido de una felicidad que se intuye demasiado costosa quizás fraudulenta. La tesis política del libro de Servier, y este hace etnología apelando a la arqueología como cualquier otro, pone de relieve la necesidad de las explicaciones globales, funcionen estas como dogma, justificación, o supongan una puerta abierta a teogonías armónicas. Pareciera que esta motivación es el único aspecto no fraudulento de aquella invención, pero luego que es superado el malestar antropológico de la *desidentidad*, nada detiene el culto frenético de la legitimación intelectual. Así, la historia del pasado orgánico es enfocada como la verificación de unos juicios, de unas creencias, como la reconstrucción (y explicación legal) de un orden conocido y construido en un presente que aparece como verdaderamente desgajado. El pasado visto desde una perspectiva teleológica, por decir menos. Es así como el evolucionismo intentaba ser una visión global y concluyó siendo totalitaria, justamente por su afán de presuponer el pasado de lo orgánico en función de la observación desesperada que quería darle un lecho a la humanidad. Llama la atención que la discusión del evolucionismo se haya alimentado principalmente de la biología y la sociología. La disidencia y los argumentos demoledores han venido sin embargo de la filosofía y la escritura ensayista, en un historiador católico como Hilaire Belloc hay precisiones convincentes, aunque obviamente su declaración de principios le reste autoridad y comprometa la persuasión, pero en un filósofo como Max Scheller toda motivación militante se desvanece y sus juicios resplandecen de elocuencia y pureza demostrativa. La idea de la creciente complejidad de lo vital a medida que se avanza en las formas orgánicas, es el aspecto elegido por Scheller para su refutación del esquema evolucionista, veamos su vehemencia. Dice que las estructuras son más frágiles en la medida en que se hacen más sofisticadas, en consecuencia afirma que “lo más poderoso que hay en el mundo son, pues, los centros de fuerza del mundo orgánico, que son ciegos para las ideas y las formas...” La fisiología tendría, a su vez, plena realización no ya en un escenario de órganos y funciones sin en un palpar, en el respirar lento de los más bajos segmentos nerviosos, lo psíquico alcanzaría su máxima tensión en un dimensión extremadamente primitiva. Resulta evidente a esta altura el cuestionamiento radical del cartesianismo, acusa a Descartes de haber introducido “todo un ejército de graves errores sobre la naturaleza humana”. Extiende la naturaleza de lo psíquico a las plantas y las hace depositarias de una dinámica más esclarecedora que la sola animación, a los efectos de conocer los impulsos de la vida –la razón

mecanicista del siglo XVII, habría exaltado al máximo el puesto del hombre en el universo “arrancándolo a los brazos maternos de la naturaleza”¹³. Lejos está el autor de todo animismo o vitalismo, en cambio reconoce a Descartes haber fortalecido la autonomía del espíritu y lo pensante sobre lo “orgánico meramente vivo”, el error consiste –dice– en construir un universo a la medida apariencial de aquellas capacidades, lo biológico funcional, digamos.

Podría decirse que en cuanto panorama intelectual el evolucionismo fue producido íntegramente como resultado de eso que llamamos ciencia experimental. Nunca antes la evidencia fue aceptada con más entusiasmo y con menos preámbulos. El espíritu crítico de la Ilustración lo era porque descreía de la autoridad, únicamente, pero hace de los sentidos un exclusivo mecanismo de intercambio con el entorno, y podría decirse que la autoridad fue sustituida en su función sustentadora por la comprobación sensorial: el dogma ideológico, en sus múltiples expresiones, era desplazado por el dogma naturalista. Extrañamente, un debate de alcance metafísico y que compromete valoraciones definitivas en torno a la condición de la especie, se ha limitado a aceptar sólo pruebas físicas y de análisis de lo orgánico. *El Origen de las especies* (1845) de Darwin sigue siendo la máxima elaboración del discurso, parece increíble que en 150 años ese saber escueto no haya sido ampliado, ni conocido aportes teórico sustanciales derivados justamente de la develación del mundo de lo orgánico. Si el esfuerzo de Darwin tiene el mérito de poner en acción un razonamiento comparativo, una lógica articuladora de evidencias genealógicas, es obvia la precariedad de todo el desarrollo posterior que no ha avanzado más allá de la pretendida sustentación bioquímica de aquellas relaciones. La ecología, y aun la etología, parecen instituidas en su desarrollo intelectual a partir del peso de la visión de conjunto que subyace en la dinámica de la evolución: la primera enseña una tensa armonía y una lucha constante y violenta por la adaptación y supervivencia, como si la condición de la naturaleza fuera el antagonismo; la etología, a su vez, cuando se encuentra con la feroces palomas de Konrad Lorenz no tiene mucho que decir sobre el condicionamiento de la adaptación. Multitud de errores de observación, incluso fraudes, que van desde el “Hombre de Piltdown” hasta el melanismo industrial de las mariposas de Manchester, nos hace prevenirnos de la pureza y la declarada objetividad de los procedimientos acopiadores de un saber. Sin embargo, el secularismo del siglo XIX rápidamente forja otros dioses, se creyó dar con la piedra de toque del orden natural y se instauró lo religioso sin revelación y por lo tanto sin posibilidad de revisión; espíritu positivo llaman hoy las disciplinas de las ciencias sociales una actitud ingenuamente empírica: con las pruebas en la mano. Habría que decir que lo fenoménico constituye el principio de tal religión, así, aquello sustraído a la posibilidad de expresar una conducta fue declarado inexistente, sin agente causal, sin realidad dimensional. No fue este el único argumento para abandonar y aun estigmatizar la tradición paralela, pero si el más devastador en tanto hacía referencia a la observación por medio del estado de vigilia de los sentidos.

Evidentemente, todo esto corresponde a problemas típicos de sociología y teoría del conocimiento, sin embargo tales disciplinas no descubren, ni menos aun tocan, estas sencillas contradicciones. No estamos sugiriendo que esto corresponda a los intereses actuales de estas disciplinas, ni aun a sus líneas de reflexión formales, queremos significar, antes, que debieran ser sus intereses *naturales*. Es claro que el problema de la formación del cono-

13 Toda la exposición puede verse en Scheller, Max: *El puesto del hombre en el cosmos*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1939.

cimiento aparece como tal, desde Platón hasta la lógica no binomial de Zinoviev, desde el momento en que aquel se vincula a un discurso sobre el poder, y deviene urgente la necesidad de producir una explicación del mundo que sea consensual. En tanto que las explicaciones prerracionalistas justificaban un orden que extraía la legitimación del dominio de fuentes reveladas (desde las comunidades recolectoras hasta la monarquía), el conocimiento era función de un hecho radical: el perfeccionamiento individual. Pues si la verdad podía ser comunicada por medio de un sujeto, significaba entonces que ese sujeto era el heredero social. Como podrá entenderse, esto dejaba abiertas las puertas a una interpretación no funcional de la realidad, sin embargo la tradición hermética, expresión política de esta simbiosis mundo-conciencia, agoniza tempranamente en Occidente. Es así como la libertad de examen de la cultura judía, su carácter secular (el creyente que interroga a su Dios), al fusionarse con el determinismo cristiano, genera una visión naturalista –de fondo científico-racional– en la cual la autoridad remite al principio de causalidad, entendido este como que nada existe más allá de un agente causal que no pueda ser conocido. Esta esquematización de lo real no sólo lo reduce a lo real-empírico, sino que juzga todo origen visible como el origen. Al detectar rastros de cientificismo en Freud, Kostas Axelos indica: “La ciencia no es, pues, una ilusión y considera ilusoria la creencia que se podría recibir fuera de las respuestas que no puede darnos”¹⁴. El freudismo quizás no sea el ejemplo más agudo –pero sí el más representativo, por su enorme riqueza y complejidad cultural– de esa contradicción que arrasa al hombre asomado a todo conocimiento conciliador; crisis típicamente occidental que enfrenta lo utilitario a lo contemplativo, y que como el asomarse a una llamarada produce la certeza de lo vasto, de lo inasible, pero también de lo derribable. El psicoanálisis, como ningún otro esquema holístico, recoge los fragmentos de un acuerdo, el eco de la filiación panteísta de lo humano; sin embargo, como sólo es un instrumento potente, en un determinado momento salta escéptico ante sus descubrimientos, más que escéptico escandalizado. Freud mismo es presa de una moral social que le impide mirar al abismo; el antagonismo, de naturaleza ideológica, entre naturaleza y cultura es un obstáculo para ir más allá de una socialización que sólo funda lo civilizatorio y en la que a ultranza se hace descansar toda la historia humana. Es así como el acceso a los orígenes queda cerrado por una lápida que ve en lo orgánico el bullir ciego de lo dado, e inaugura el día del hombre junto con la adquisición del lenguaje. La audacia del psicoanálisis radica en prolongar el ruido de lo colectivo un poco más hacia atrás, un punto más allá de donde arranca la historia, pero cede a medida que los ruidos se apagan: prueba que sus métodos son inferiores a su impulso. Asimismo, al valorar el pasado como espacio de conflictos no resueltos, impulsa a una remisión al origen que, al margen de sus conclusiones terapéuticas, recupera el vínculo con un hogar, con la casa cósmica.

Cuando a mediados del siglo XIX sale a la luz el llamado arte glacial, el saber académico y la conciencia misma de la civilización europea habían completado, como en un eufórico rompecabezas, las fases de la evolución del hombre. Nada parecía haber quedado afuera. Reconstruidos sus pasos iniciales, en pos de la fabricación de unos objetos rudimentales, hasta la perfección de la máquina de vapor, se estaba en posesión de un esquema lo suficientemente claro como para establecer una jerarquía de las ciencias, la matemática y la sociología ocupaban los extremos. Resulta admisible, entonces, la reacción ante la posi-

14 *El pensamiento planetario*. Ob, Cit., p. 232.

bilidad de poner en duda el satisfactorio andamiaje sobre el que descansaba la visión de la cultura pública del siglo. Se niega de plano la función que situaba los simétricos renos rupestres en el alba de la humanidad, el hombre primitivo era un animal desvalido, errando en el paisaje. La idea de progresión dominaba las explicaciones respecto al desarrollo de la humanidad. Lo primitivo es tosco, se dirá, y sus formas de pensamiento nebulosas. Por añadidura, la escueta perfección de aquel arte aparecía al margen de cualquier función, totalmente inútil; para qué podrían servirle a alguien que se despertaba en el desamparo de la indigencia los complicados estudios de figuras animales que iluminaban las cuevas del sur de Francia. Sin embargo, al hacerse evidente que aquella extraordinaria diversidad de expresiones hablaba a gritos de un mundo organizado, fluyendo en una edad no conciliable con la imagen del hombre enfrentado a su medio, en un acto de deplorable reduccionismo, se habló entonces de una fase idílica. Fase metafísica de filiación animista, concedieron los indulgentes. Si el realismo era una estación claramente discernible en el proceso de representación de las cosas, la sugerencia de que la abstracción formaba parte del patrimonio del pensamiento humano desde sus días iniciales, trastornaba la estabilidad orgánico-mecanicista. Toda la poderosa derivación en la que se mostraba la lógica de un orden y que insuflaba la suficiencia de un optimismo simplista ante la contemplación del devenir, sufría un estremecimiento.

Presentismo llaman los historiadores a una manera de encarar el pasado desde una visión que apela a la medida de los conflictos actuales. Culturalmente, el *presentismo* significa poner las respuestas a unas preguntas que desconocemos en función de una axiología que legitima y sosiega. Cuando estas respuestas ya no son utilizables, en virtud del abismo que supone su alcance, entonces se las ignora, y así silenciadas pueden ser remitidas a la sección de arqueología caprichosa. No resulta difícil entender que la historia del conocimiento humano no es más que la historia utilitaria de esos conocimientos. Hay una tendencia, que no vive en el hombre sino en sus relaciones, a juzgar las fuerzas no como *potencia*, lo probable cierto que llevaría al reino de la diversidad, antes se las asume como hecho, diseñando siempre un minuto actual. Políticamente, esto debería ser una conducta saludable, propia de una visión solidaria, pero intelectualmente revela un miedo que se refugia en el énfasis de una realidad a la que no es preciso interrogar siquiera, pues su misma definición crea las respuestas. Es claro que el problema no es de necesidades, sino de usos. Adoptamos aquello que se nos muestra como una respuesta a nuestras exigencias, a nuestros intereses agónicos, en tanto que desechamos todo lo se dirija a hacer colisión con nuestra angustia, o incluso aquello que propicie esa angustia. Propendemos a aquello que suponga el esfuerzo más eficiente, en la equívoca creencia de que esto lleva a la conservación óptima. Si evitamos rozar lo inescrutable, si orientamos nuestros proyectos de permanencia en la dirección de un panorama desbrozado, cuando sabemos que interrogantes centrales persisten, estamos propiciando el extravío en el laberinto. El panorama desbrozado es un espejismo creado por la urgencia del sosiego, por los intereses autónomos de la razón, todo lo cual se da de frente, plácidamente, con las explicaciones naturalistas, de un naturalismo forjado a la medida de un simplismo escandaloso. En la segunda mitad del siglo XIX, desde la biología hasta la sociología, las disciplinas del conocimiento insisten en el hallazgo de los mecanismos regidores de lo civilizatorio; sentirse en posesión de semejantes claves abrió el camino a la indiferencia, a la soberbia y a la estupidez, sucesivamente.

Hoy podemos sugerir que el descubrimiento de la tolerancia es un logro que ocurre no en un intercambio de relaciones, sino como sospecha de la diversidad, ni es tanto una actitud política como gnoseológica. Digamos que Montaigne es el solitario explorador. Este

hombre excepcional descrece de la realidad pública en momentos en que ésta alcanza su más lucido prestigio en el concierto de lo social y se hace carne en él; nociones como *Estado*, *progreso*, *poder*, *estamento*, están legitimadas y han entregado la arquitectura de un orden que sólo puede ser refutado desde las posibilidades de la materia misma. Entre *El príncipe*, de Maquiavelo y los *Ensayos*, media un siglo ruidoso, pero la estructura del cosmos que subyace en los *Ensayos* elude, como en un gesto automático, la modernidad política que arroja en *El príncipe* y que determinará el espíritu confiado del hombre actual, paradójicamente un breviario de recelo termina formando una mentalidad subyugable en la medida que enseña que el mundo se reduce al hombre y sus relaciones. Sobre esta visión se forma el hombre optimista y previsor del Renacimiento, pero significó no sólo el fin de la solidaridad, sino que el pensamiento se hizo reduccionista y antropocéntrico. La apertura de la obra de Montaigne trae a la discusión la posibilidad de lo antropológico, frente a la realidad de lo cultural. Lo cultural como límite, justamente, aparece como la gran debilidad de la tesis del ascenso del hombre. Montaigne abunda en la necesidad de la virtud mediante el énfasis en lo que no se es pero que se desea. Los intereses privados del hombre que está en las sombras, que anhela verse a sí mismo, son propuestos por primera vez, como válidos para planificar la felicidad pública. Estos intereses, en primera instancia, no tienen en cuenta la equidad social, no son remisibles al bien como acuerdo. Si ellos nacen de la descreencia, igualmente engendran desconfianza pues hablan de lo que no se ve, de lo que no interesa a nadie. Cuando el hombre se constituye en objeto verificable, sobre quien el conocimiento obra eficazmente, el reconocimiento de la diversidad que se desprende de los *Ensayos* introduce una amplitud crítica: se empieza a sospechar de la felicidad que proporciona aquel conocimiento. Aparece así un tímido cuestionamiento del conocimiento mismo, la negatividad del saber, herencia patrimonial del taoísmo y de cierta ética cristiana, se instala de esa manera como problema en Occidente y su razón.

“Conocer para dominar” se corresponde así con una actitud que hace descansar la seguridad en una especie de ventaja sobre la naturaleza, y que será extensible a las relaciones interpersonales. La desconfianza de Montaigne, que por lo demás aparece como cultivo del relativismo, nace —como en la respuesta de Edipo a la Esfinge— de la interrogación que le sugiere el propio hombre: la conciencia de un poderío que agota, que se vuelve contra su propio dueño. Es así como las preguntas se hacen más importantes que las respuestas, hacer lo contrario (de alguna manera sería el procedimiento del llamado “método científico”: producir una respuesta previa en la medida en que parte de presunciones, la ciencia, por otro lado, sería el demandante de unas respuestas determinadas) indica en una dirección utilitaria del saber que conduce a una posición teleológica. La diferencia entre el hallazgo y el descubrimiento está en que el segundo se prevé, se conoce o se forja, exactamente como crear una explicación que satisfaga unas expectativas previas.

Se busca, con posibilidad de hallazgo, lo que se presente, no lo que se necesita, pues lo necesario corresponde al ámbito de la investigación utilitaria, a los intereses públicos, y esto supone la manipulación que subyace en la retención de toda potestad política. Volveremos, entonces, a la posibilidad que representa el individuo. El individualismo que el marxismo y otras filosofías colectivistas impugnan corresponde al momento de regreso de una contienda en la que el hombre ha sido aplastado. Como se encuentra presa de una humillación que lo desorienta, la alienación, digamos, cree estar reivindicando su identidad e impulsos esenciales, cuando en realidad, al no poder verse a sí mismo, está torturándose al ignorar a los otros. ¿Cuántos hombres y cuántas veces, en una metrópoli abigarrada, levantan la cabeza al cielo, así sea para otear el lejano horizonte? Sumidos en el ruido que se eleva

hasta dos metros, cinco millones de almas, en cualquier lugar, habitan una especie de cerco que los constriñe contra el suelo, de espaldas a la liberación donde un Dios habita sin ocultarse. No lo vemos porque hemos renunciado a él en el momento en que todo lo redujimos a la precaria salvación representada por una tranquilidad que viene de los sentidos. El conocimiento de una realidad temporal nos ha hecho esclavos de unas fuerzas que se nos muestran en su expresión residual; reverenciamos sus consecuencias, es decir, su usos. Como aquellos pueblos imaginados por la etnología que mantenían el fuego sin poseerlo, nosotros reforzamos una llama que alumbra una noche de la que desconocemos su fórmula, pero ella vuelve perennemente. Sin embargo, ese conocimiento ni apacigua nuestras incertidumbres ni enriquece nuestros intereses. Diría, más bien, que nos hace intolerantes, lo que es una manera de empobrecer nuestra visión del paisaje. Se trata de saber *quienes somos* y no *qué somos*. Un conocimiento acumulativo, puramente descriptivo, ha sido la consecuencia del énfasis en lo segundo; la reconstrucción y apropiación de la máquina ha significado proyectos para su uso, pero no un destino. Como carecemos de una concepción de la vida, hacemos peso en el orden cotidiano de esa vida que vivimos unas veces con desdén, otras con avaricia, insistimos en una permanencia que no garantiza en absoluto la continuidad. El “qué somos” nos lleva directamente al discurso sobre el poder, lo utilitario se instala en el instante mismo de descubrir eso que el marxismo llamó “valor de cambio”. Cuando nos reconocemos intercambiables –todo cambio requiere de la uniformidad, de equivalencias– miramos con desdén la singularidad, ella se nos convierte en una carga de la que es preciso deshacerse. Ella aísla en un mundo que se ha acordado como espectáculo, y el espectáculo, bien lo sabemos, no se nutre del silencio. La solidaridad es definida así como la participación pasiva en el dolor del otro, importa menos lo que comunica que la certeza impávida del dolor ajeno, quizás pocas civilizaciones como la actual hayan desdeñado con tanto descaro la interrogación del futuro, la noción de destino, que angustiaba a los griegos y que los llevó hasta a crear una institución como el Oráculo, ha sido expulsada. La acción del hombre está encadenada a una prospectiva cuyas luces provienen de ese afán de estar informado, no se trata de conocer sino de tener conocimiento de algo. Esto apacigua, calma, pero al mismo tiempo crea la ilusión de que la información conduce a la seguridad, sabemos que esto no se cumple ni siquiera en los Estados policíacos. El futuro concebido y forjado a partir de potencialidades y no de posibilidades conduce en línea recta a la dominación por medio del uso. Consumir para validarse, y en ese acto de llenarse, de participar de unos frutos, el hombre se vacía; y es así porque detrás no hay necesidades colmadas, sólo el imperativo de aliarse, de vincularse con un mundo ostentoso, verse reflejado en él. ¿Cuál es la fuente de la visión de la realidad dominante en nuestro mundo planetario? ¿Porqué el éxito, la felicidad, la justicia, han sido definidos de la manera que conocemos? Hemos ejercitado una tradición, y esta tradición fue elegida en un momento dado en atención a un juicio sobre el hombre y sobre lo humano: evaluar ese juicio es la mayor tarea que debe enfrentar nuestro proyecto civilizatorio. Volver sobre la duda, situar en su justa dimensión la significación de los fines últimos nos llevaría, no cabe duda, a un estado de moderada angustia, y esta nos pondría nuevamente en el camino de las visiones. Sólo aspira a cambiar el mundo aquel que está insatisfecho, pero no hablamos de carencias, el mundo actual es ya un suplidor, por excelencia, nos referimos a ausencias que no son reconocibles en la rutina diaria de la vida vivida sin asombro. Hablamos de necesidades que no determinan la existencia sino la pura permanencia, suplir es entonces tan sólo suministrar.



A floresta e a escola em Milton Hatoum

The Rainforest and the School Meanings' in Milton Hatoum

Marcos REIGOTA

Programa de Pós-graduação em Educação

Universidade de Sorocaba, Brasil

RESUMO

Milton Hatoum nasceu em 1952 em Manaus, numa família de origem libanesa. Estudou arquitetura na Universidade de São Paulo e literatura em Barcelona e Paris. É professor de literatura francesa na Universidade do Amazonas. Escreveu: *Relato de um certo Oriente* (1989) e *Dois Irmãos* (2000), com os quais recebeu o Prêmio Jabuti. Nas suas novelas, Manaus enveredada pela floresta é a protagonista, onde circulam personagens das mais diversas etnias, culturas e classes sociais. Nesse trabalho procuramos analisar os significados da floresta e da trajetória escolar das principais personagens de *Dois Irmãos*.

Palavras-chave: Escola, floresta, Hatoum, literatura.

ABSTRACT

Milton Hatoum was born in 1952 in Manaus. His family was Lebanese. He studied architecture at São Paulo University and literature in Barcelona and Paris. He is a French literature professor at Amazonas University. His two novels: *Relato de um certo Oriente* (1989) and *Dois Irmãos* (2000), won the prestigious Jabuti Prize. The city of Manaus surrounded by the rainforest and habitants from everywhere, is the central theme in both novels. In this paper we analyze the meanings of the rainforest and the scholarly trajectory of the *Dois Irmãos* characters.

Key words: School, rainforest, Hatoum, literature

Com dois livros publicados, *Relato de um certo Oriente* (1989) e *Dois Irmãos* (2000), Milton Hatoum conquistou o público e a crítica exigentes.

Tendo como referência a imigração de uma família árabe para Manaus o escritor traça uma cartografia pessoal e particular descontruindo e reelaborando um imaginário de povos, cidades, culturas e ambientes que têm ficado à margem da produção cultural brasileira.

Longe do folclore enganador que mistura clichês exóticos de culturas milenares e das características de uma literatura regionalista tardia, Milton Hatoum explora com maestria a busca do sentido da existência nesses tempos de dificuldades e de necessidades de se dialogar com o outro. Os seus dois livros podem ser lidos no contexto do advento contemporâneo da alteridade.

O autor traça com profunda sensibilidade e paciência de mestre artesão um cotidiano e memória de (in)possibilidades, conflitos e sínteses no convívio entre pessoas de culturas e personalidades completamente diferentes na cálida Manaus, expondo a decomposição das relações humanas, sociais, culturais (e ecológicas) tão características do século XX.

Nos seus romances, a paisagem da cidade se destaca. Mas esta paisagem entrelaçada com a natureza, se deteriora quase que no mesmo ritmo e proporção dos desencontros. A paisagem em Milton Hatoum, como em Graciliano Ramos ou Guimarães Rosa, não está fora do que as personagens pensam e vivem.

Manaus povoa o imaginário planetário contemporâneo, devido ao debate ecológico sobre a floresta Amazônica e o autor sabe disso, já que a sua trajetória intelectual e de nômade que o levou a viver em Brasília, São Paulo, Califórnia e Europa não poderia lhe deixar alheio.

Ao abordar a sua cidade entrelaçada com a floresta Milton Hatoum acompanha o movimento que desloca o interesse para espaços, culturas e natureza extremamente evidenciadas mas pouco ou nada conhecidas. O autor nos alerta para o fato que falar da Amazônia não pode ser uma banalidade.

Estaria na alegoria da decadência de sua cidade o pessimismo em relação à conservação da floresta e a sobrevivência dos ribeirinhos, indígenas e de suas respectivas culturas?

As personagens de Hatoum são herdeiras de tradições milenares que se chocam, têm contato com livros, com manifestações artísticas populares e eruditas e vão à escola.

A importância da escola (pública) é evidenciada não só nos seus livros como nas entrevistas que tem dado nos últimos anos.

Em *Dois Irmãos*, o autor deixa claro a influência da escolaridade na qualidade, sensibilidade e análise dos fatos pelo curumim narrador. Curumim excluído da família e da sociedade que se torna professor.

O seu otimismo em relação à escola seria um contraponto ao seu pessimismo em relação à cidade e à floresta?

Hatoum não esconde que considera a escolarização uma arma poderosa para os excluídos, assumindo assim o ideário Iluminista que tem nesse direito um dos seus mais sólidos argumentos.

Estaria na escolarização uma possibilidade de preservação da floresta?

Procurar responder essas e outras questões na obra de Milton Hatoum é um estudo que estamos realizando no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de

Sorocaba tendo em vista a importância social e ecológica que tanto a floresta como a escola têm para a sociedade brasileira (e planetária) em nossos dias.

A FLORESTA

Em *Dois irmãos*, é a cidade de Manaus e não a floresta que está em primeiro plano. No início do século XX, a cidade conheceu o seu esplendor provocado pelo rápido ciclo da borracha.

A sua decadência se acentuou à partir dos anos 60, período de intensa urbanização “com bairros construídos nas áreas desmatadas” (p. 247). Porém a cidade conserva resquícios de outros tempos, na sua arquitetura imponente semi-destruída, nas suas “praças marcadas pelas raízes grossas de um apuizeiro” (p. 199) e nos seus generosos quintais.

Milton Hatoum lamenta a decadência de sua cidade “que cresceu assim: no tumulto de quem chega primeiro” (p. 41), e elabora sua trama relacionando-a com esse “mundo de ilhas, lagos, rios intermináveis” (p. 160) que é a Amazônia.

Sutilmente, o autor elabora as conexões da cidade com a floresta através de suas personagens. Em *Dois irmãos*, encontramos imigrantes árabes, aventureiros indianos, indígenas, “ex-seringueiros, quase todos paupérrimos” (p. 152), migrantes do interior do Amazonas e “caboclos filhos da mata e da solidão” (p. 148).

Essas personagens, muitas delas anônimas, com suas histórias e conhecimentos são coadjuvantes na saga de uma família de origem libanesa.

O cheiro da floresta invade a cidade, assim como os seus sabores e saberes. Os quintais são as reservas particulares e extensão da floresta.

Nos quintais se encontram exemplares da megabiodiversidade da Amazônia. Encontramos ali: urumutum do rio Negro, surucuás-de-barriga-vermelha, numbuaçu, anum, mucura, saurás e morcegos por entre os galhos, folhas e frutos da seringueira, fruta-pão, jambos, mangueiras, ingás, jatobás, tajás, aningas, açazeiros.

Pelos quintais entramos em contato com a etimologia indígena das espécies, as aplicações medicinais e as possibilidades culinárias.

A relação da cidade com a floresta é mediada pelas principais personagens nas quais se destacam a índia Domingas da etnia Nheengatu “que conhece as batuínas e os aturiás e jacamins” (p. 74) e o imigrante libanês Galib.

Domingas é a “agregada” da segunda geração família libanesa imigrada. Está sempre pronta para servir, obedecer e agradar: “Halim ainda estava no quarto, Domingas arrumava na mala pacotes de farinha e mantas de pirarucu seco” (p. 42).

Nos poucos momentos livres que dispunha, ela fazia esculturas de animais de casca de um tronco de muíra piranha: “Podia transformar um pau tosco num pequenino papa-acaí de peito encarnado” (p. 130) e também “esculpir as asas mais finas de um saracú, o pássaro mais belo empoleirado num galho de verdade” (p. 244).

Aos dois irmãos gêmeos, Yaqub e Omar, as atividades serviços de Domingas eram acrescidas de doses de erotismo e atenção afetuosa.

As mãos dela enxugando-lhe o rosto, o pescoço, o peito cabeludo. Ele, quase nu, esparramado na rede vermelha. Os chumaços de formigas-de-fogo, batalhões de amarelo vivo cercando as garrafas de rum e uísque no chão de cimento. O cheiro de arnica, banha de cacau e óleo de copaíba nos hematomas que manchavam o

corpo de Omar. Esses cheiros e outros: o das folhas grandes da fruta-pão, semelhantes a abanos verdes; o do cupuaçu pesado e maduro, cofre de veludo ocre que protege a polpa prateada, fonte de raro perfume.

As folhas molhadas com que ela cobria as partes roxas do corpo dele, o suco de cupuaçu com caroços para chupar que ela lhe preparava no meio da tarde, quando revigorado, ele abria os braços” (pp. 147-148).

Nos momentos de fraqueza de Omar, provocados pelas noites, ela desfrutava do seu corpo inerte e podia aplicar-lhe os seus conhecimentos.

Quando ele pegou “uma gonorréia galopante, Domingas fervia água com folhas de crajiru e o caçula ficava de cócoras ao lado da bacia, recebendo o tratamento da mãe” (p. 209).

A mesma atenção dispensada a Omar, mas com ênfase e carinhos redobrados Domingas proporcionava a Yaqub.

“Domingas largou o ferro e foi acolher o recém-chegado. Abraçou-o, e foi o abraço mais demorado que ela deu num homem da casa. Depois serviu-lhe suco de jambo, armou a rede no alpendre e pôs aí uma mesinha com pupunhas cozidas e um bule de café” (p. 194).

Yaqub voltava de São Paulo. Ele havia deixado Manaus, onde “passeava com Domingas pelas margens do rio Negro e com ela se escondia nos aningaís” (pp. 114:115) para ir estudar na USP.

Nas cada vez mais raras cartas que escrevia à família, “com poucas palavras, Yaqub pintava o ritmo de sua vida paulistana. A solidão e o frio não o incomodavam (...) De vez em quando, ao atravessar a praça da República, parava para contemplar a imensa seringueira. Gostou de ver a árvore amazônica no centro de São Paulo, mas nunca a mencionou” (pp. 59:60).

A culinária ocupa uma posição importante no encontro das culturas do Amazonas. Os temperos árabes colocados nos peixes locais refinaram o paladar da família, dos seus amigos e visitas.

Galib, o patriarca libanês que chegou em Manaus em 1914, foi o precursor. Ele abriu um restaurante com o nome de sua cidade natal, Biblos. “No mercado municipal, escolhia uma pescada, um tucunaré ou um matrinxã, recheava-o com farofa e azeitonas, assava-o no forno de lenha e servia-o com molho de gergelim” (p. 47).

No Biblos, Galib “preparava temperos fortes com a pimenta-de-caiena e a murupi, misturava-as com tucupi e jambu e regava o peixe com esse molho. Havia outros condimentos, hortelã e zatar, talvez” (p. 63).

Mesmo quando deixa Manaus para visitar e morrer na sua terra natal, Galib não abandona os seus hábitos adquiridos na cidade.

“Ele festejava a volta cozinhando acepipes amazônicos: o pirarucu seco com farofa, tortas de castanha, coisas que levava do Amazonas” (pp. 55-56).

Nadel, filho de Domingas com um dos irmãos gêmeos é o narrador. A sua origem e existência estão intimamente relacionadas com a decadência da família, da casa onde mora num cômodo nos fundos e das relações sociais e afetivas que compartilha e/ou observa.

Descobrir-se implicava para ele se posicionar frente a sua condição de filho bastardo. Implicava também não estabelecer nenhuma relação afetiva com a natureza presente no quintal.

Para Nadel, “zelar por essa natureza significava uma submissão ao passado, a um tempo que morria dentro de mim.” (p. 265).

Na sua indiferença pela família a qual pertencia e era discriminado, pela casa em que vivia e pelo quintal que cuidava desde menino pode-se identificar obstáculos pessoais, profundos e legítimos de alguma tentativa, por parte dele, de preservação de qualquer um desses elementos.

Poderíamos estender essa situação particular vivenciada por ele em relação ao quintal à preservação da floresta?

A ESCOLA

A escola e o processo de escolarização são temas recorrentes em *Dois irmãos*. As diferenças fundamentais entre as personagens vão sendo marcadas através de objetos e livros escolares, relação com os professores, cotidiano escolar de colégios católicos, privados e públicos de Manaus e de São Paulo e da Escola Politécnica da USP.

Através das trajetórias escolares de Yaqub e Omar fica evidenciado o ódio entre eles e a caracterização das relações sociais e afetivas no interior da casa e na sociedade amanauara.

Nadel é um observador astucioso dessa situação e um leitor voraz dos livros de cálculo usados e oferecidos por Yaqub e dos romances lidos e relegados por Omar.

Ele é um excluído, um “zé-ninguém”, que vaga pelo espaço obedecendo e cumprindo ordens. Graças a atenção do seu avô, Halim, pôde estudar no afamado “Galinheiro dos Vândalos”, como era conhecido o Liceu Rui Barbosa- O Águia de Haia, de Manaus.

Ali ele encontrava traços de Omar, que lhe atraía e repulsavam. “No Liceu, havia vestígios do caçula: ex-namoradas, histórias de algazarra, de cenas heróicas, duelos, desafios. Nas paredes do banheiro havia inscrições de sua autoria” (p. 107).

Se a reputação do Liceu não ajuda na sua formação, o cotidiano na casa e a sua condição no seio da família libanesa só piora as suas tentativas de estudo. Nadel não se dá por vencido. “Domingas... chorava quando me via correndo e bufando, faltando aula, engolindo desaforos” (p. 90).

Naquela casa, seus estudos e leituras eram constantemente interrompidos para levar recados ou encomendas, atender uma ordem dos moradores, ou, o que era pior, dos seus amigos e vizinhos.” Eu contava os segundos para ir à escola, era um alívio” (p. 88), diz ele.

Quando podia, Nadel estudava num quarto com goteiras, mofo e bolor. Com essa trajetória, ele se torna professor.

Os pais dos gêmeos são escolarizados, assim como Domingas que foi “acolhida” e alfabetizada num orfanato de freiras. Halim e Zana escrevem cartas, lêem poemas Um poema encomendado por Halim foi a arma para conquistar Zana. Uma enciclopédia com dezoito volumes decora um dos quartos da casa da família. Rânia, a irmã mais nova de Yaqub e Omar, por opção, abandona a faculdade para administrar a loja e as finanças da família. Objetos escolares são reverenciados: “Yaqub viu o lápis de sua primeira caligrafia e o caderno amarelado que Domingas guardara e agora lhe entregara como se ela fosse a sua mãe e não a empregada” (p. 21).

Logo no início do romance, a importância da escola é enfatizada, quando Zana, a mãe, protesta contra a decisão do marido de enviar Yaqub, ainda menino, para o Líbano.

“Meu filho vai voltar um matuto, um pastor, um *ra'i'*. Vai esquecer o português e não vai pisar na escola porque não tem escola lá na aldeia da tua família” (p. 15).

Na disputa pelo amor de uma menina, Yaqub é ferido na face pelo irmão. A cicatriz o tornou vítima de chacotas e zombarias na escola. Chamavam-no de “bochecha de foice” ou de “cara de lacrau”.

O mal estar em casa e no colégio dos padres salesianos foi o estopim para a decisão paterna de separar os gêmeos.

Com isso Yaqub viaja para o Líbano onde fica alguns anos e retorna a Manaus já adolescente.

Como previa Zana, no Líbano Yaqub desaprende o português. Voltou trocando “o pê pelo bê (não bossô babai, buxa vida!)” (p. 30).

Apesar das dificuldades com a gramática, com a acentuação tônica, “ele foi solettrando cantando as palavras, até que os sons dos nossos peixes, plantas e frutas, todo esse tupi não embolava mais na sua boca” (p. 31).

Yaqub se destacou em matemática e incentivado por um padre e professor polonês partiu para São Paulo para estudar na Escola Politécnica da USP onde foi aprovado em “brimeiro lugar”.

Na Escola Politécnica, Yaqub venerava “os sisudos mestres engravatados” (p. 61).

Ao contrário de Yaqub, Omar foi reprovado por dois anos seguidos e expulso (a única expulsão em dez anos), apesar dos apelos clementes de Zana, do colégio dos salesianos, por ter enfrentado e arrebatado a cara do professor polonês. Justamente o professor de matemática que tanto incentivava o seu irmão.

Depois da expulsão, restava a Omar o “Galinheiro dos Vândalos”. Ali ele se sentia em casa e reinou soberano.

No Liceu, Omar conheceu Laval, um inesquecível poeta, militante discreto que lecionava francês. Encontrou em Laval um amigo com quem podia freqüentar os bordéis da cidade.

“No Galinheiro dos Vândalos não havia nenhuma exigência; os mestres não faziam chamada, uma reprovação era uma façanha para poucos” (p. 37).

Depois de muitas farras e namoros com mulheres que sua mãe zelosa e apaixonada simplesmente repudiava, Omar é enviado a São Paulo, sob os cuidados do irmão doutor, para estudar.

Se matricula num ótimo colégio particular, um dos melhores de São Paulo, no bairro da Liberdade. Na sua partida caem nas mãos de Nadel “os romances e poemas que ele lia na rede” (p. 16).

No colégio paulistano, segundo informaram Yaqub quando seu irmão desapareceu “Omar assistia às aulas com assiduidade, freqüentava os laboratórios, só era um pouco estabonado nas aulas de educação física. Estava indo bem: por que deixara de freqüentar o colégio?” (p. 110).

Com a complacência da empregada de Yaqub, Omar rouba o passaporte e dólares do irmão, além de “uma gravata de seda e duas camisas de linho irlandês!” (p. 123) abandona o colégio e a pensão (sem pagar) e parte para os EUA.

De Miami, de Tampa, Mobile e Nova Orleans ele envia postais ao irmão e cunhada (a menina que na disputa com Yaqub lhe cravou uma cicatriz), com textos como este:

Queridos mano e cunhada, Lousiana é a América em estado bruto e mesmo brutal, e o Mississippi é o Amazonas desta paragem. Por que não dão uma voltinha por aqui? Mesmo selvagem, Louisiana é mais civilizada que vocês dois juntos. Se vierem, tratem de pintar o cabelo de loiro, assim vão ser superiores em tudo. Mano, a tua mulher que já foi bonita, pode rejuvenescer com o cabelo dourado. E tu podes enriquecer muito aqui na América. Abraços do mano e cunhado Omar (p. 122).

Nem São Paulo, nem os EUA prendem Omar. Seu lugar é em Manaus e para lá retorna, falando espanhol e inglês, cheio de planos mirabolantes.

Yaqub, com a precisão de um engenheiro, elabora a sua vingança definitiva arruinando os seus planos e finanças da família. Apesar da vingança implacável de Yaqub, o que irá destruir Omar será a prisão, tortura em praça pública e morte do seu amigo e professor Laval.

Acusado de subversivo pelos militares que tomaram o poder em 1964, Laval foi humilhado na praça das Acácias numa manhã de abril quando saía do café Mocambo.

Ele foi

esbofeteado como se fosse um cão vadio à mercê da sanha de uma gangue feroz. Seu paletó branco explodiu de vermelho e ele rodopiou no centro do coreto, as mãos cegas procurando um apoio, o rosto inchado voltado para o sol, o corpo girando sem rumo, cambaleando, tropeçando nos degraus da escada até tombar na beira do lago da praça. Os pássaros, os jaburus e as seriemas fugiram (pp. 189-190).

Acusaram-no. Corria uma série de boatos sobre a militância política de Laval, alguns diziam que ele havia estado em Moscou. Não desmentia, nem confirmava, aumentando a lenda em torno do seu nome.

Ele era um poeta e professor, e os perigos que representava aos ditadores eram, assim, maiores.

Em sala de aula, se recusava a falar sobre política. Dizia “política é coisa de recreio. Aqui na sala, o tema é muito mais elevado” (p. 190) e empolgado recitava e fazia seus alunos recitarem, os seus poetas preferidos.

Quando morreu, todos seus alunos encontraram uma jeito diferente de protestarem contra a barbárie cometida.

Choveu muito, um toró dos diabos, no dia de sua morte. Mesmo assim, alunos e ex-alunos de Laval se reuniram no coreto, acenderam tochas, e todos tínhamos pelo menos um poema manuscrito do mestre. O coreto estava cheio, iluminado por um círculo de fogo. Alguém sugeriu um minuto de silêncio em homenagem ao mestre imolado. Depois, um ex-aluno do liceu começou a ler em voz alta um poema de Laval. Omar foi o último a recitar. Estava emocionado e triste, o Caçula. A chuva acentuava a tristeza, mas acendia a revolta. No chão do coreto, manchas de sangue. Omar escreveu com tinta vermelha um verso de Laval e por muito tempo as palavras permaneceram ali, legíveis e firmes, oferecidas à memória de um, talvez de muitos” (pp. 190-191).

A tristeza de Omar, com a morte de Laval é extrema. Diante dela, Nadel se comove.

“Por uma vez, uma só, não hostilizei o Caçula, não pude odiá-lo naquela tarde chuvosa, nossos rostos iluminados por tochas, ouvidos atentos às palavras de um morto, nosso olhar na fachada do liceu, na tarja preta que descia do beiral à soleira da porta” (p. 191).

Omar havia sido atingido. O liceu estava enlutado. Um mestre havia sido assassinado.

BIBLIOGRAFIA

- Arrigucci Jr. D., (1999): *Outros achados e perdidos*, São Paulo, Cia das Letras.
- Bosi A., (2002): *Literatura e resistência*, São Paulo, Cia das Letras.
- Capobianco J. P.,(coord), (2001): *Biodiversidade na Amazônia brasileira: Avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*, São Paulo, ISA/Estação Liberdade.
- Cunha M.C; Almeida M. B., (orgs) (2002): *Enciclopédia da floresta: O Alto Juruá, práticas e conhecimentos das populações*, São Paulo, Cia das Letras.
- Fidelis A. C.,(1999): *Entre Orientes- Viagens e memórias; A narrativa Relato de um certo Oriente de Milton Hatoum*, Dissertação de Mestrado em Teoria Literária, Unicamp.
- Hatoum M. (1992): “Reflexão sobre uma viagem sem fim”, *Revista USP*, número 13, março/maio, pp. 61-65.
- Hatoum M. (1989): *Relato de um certo Oriente*, São Paulo, Cia das Letras.
- Hatoum M. (2000): *Dois irmãos*, São Paulo, Cia das Letras.
- Murphy P. (ed.) (1998): *Literature of nature; An international sourcebook*. Chicago/Londres, Fitzroy Dearborn Publishers.
- Reigota M. (2002): *A floresta e a escola: Por uma educação ambiental pós-moderna*, São Paulo, Cortez, 2ª edição.
- Reigota M. (1999): *Ecologistas*, Santa Cruz do Sul, Edunisc.